

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA CULTURA, ESCOLA E ENSINO

NATALIA TAKAKI

CORPO, CULTURA E JUVENTUDE *NIKKEI*: PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO
IDENTITÁRIA

CURITIBA
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA CULTURA, ESCOLA E ENSINO

NATALIA TAKAKI

CORPO, CULTURA E JUVENTUDE NIKKEI: PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO
IDENTITÁRIA

Dissertação de mestrado apresentado ao
Programa de Pós-graduação em Educação,
Linha de Pesquisa Cultura, Escola e Ensino,
Setor de Educação, Universidade Federal do
Paraná, como requisito para a obtenção do
título de Mestre em Educação, sob a
orientação do Prof. Dr. Jaison José Bassani.

CURITIBA
2012

NATALIA TAKAKI

**CORPO, CULTURA E JUVENTUDE NIKKEI: PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO
IDENTITÁRIA**

Banca Examinadora

Prof. Dr. Jaison José Bassani – Orientador
Programa de Pós-graduação em Educação – UFSC e UFPR

Prof. Dr. Felipe Quintão de Almeida – Avaliador
Programa de Pós-graduação em Educação Física – UFES

Prof. Dr. Carlos Herold Junior – Avaliador
Programa de Pós-graduação em Educação – UNICENTRO e UFPR

Profa. Dra. Astrid Baecker Avila – Suplente Interno
Programa de Pós-graduação em Educação – UFPR

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz – Suplente Externo
Programa de Pós-graduação em Educação – UFSC

CURITIBA
2012

ABSTRACT

Considering theoretic-methodological contributions from authors such as Zygmunt Bauman, Michel Maffesoli, Francisco Ortega and Jurandir Freire Costa, that deal with identity construction processes and its emergence and crises on the modernity as well as its significant somatic role as a locus of subjective investment, the present paper analyzes the place of the body on the identity process construction of young Japanese descendants living in the city of Curitiba, who take part or not into activities or institutions related to the Asian culture. The research was developed using questioners and semi-structured interviews with nine participants (three men and six women), aging between sixteen and twenty-seven years old. Understanding that the meanings related to the Japanese's body's characteristics are not changeable and keep on being built historically, socially and culturally, the results show that these symbols seem to be setting boundaries on the meanings that the *nikkeis* themselves give to their own bodies characteristics as well, creating and altering the ways of being, acting and feeling. The analyses also reviewed: a) that *appearance* expressed on a presumed behavior profile or in a set of values perceived as a typically Eastern characteristic such as discipline, respect and honesty or even the intellectual capabilities, and that, b) competing against these elements responsible for attributing identity other ideas that are taken tend to be considered as a pattern of a straight and fair life, therefore "moral qualities" are driven toward longevity, health, beauty and good body shapes, c) the choices related to the ways of life, implicated on the pursue of happiness, are now related directly to the way one looks, to their appearance, contributing to the establishment of understanding about normality and deviance. In this situation *nikkei's* bodies also appear as a deviance once the patterns do not match with the valid beauty ideals in Brazilian society. This aspect tends to promote preconceptions and exclusion acts, especially under scholar environments what leads them to look for protective and welcoming niches in clubs and associations as a way of aggregation but also as a mechanism to preserve and promote beauty and health among others that allow them to free themselves from the excesses or lacks of the body getting them closer to the identity patterns reinforced by the media.

RESUMO

Considerando as contribuições teórico-metodológicas de autores como Zygmunt Bauman, Michel Maffesoli, Francisco Ortega e Jurandir Freire Costa, que tratam dos processos de construção das identidades e de sua emergência e crise na modernidade, assim como do protagonismo do somático como locus da investitura subjetiva, o presente trabalho analisa o lugar do corpo nos processos de construção identitária de jovens descendentes de japoneses residentes na cidade de Curitiba, participantes ou não de atividades ou instituições relacionadas à cultura oriental. A pesquisa foi desenvolvida por meio de questionários e entrevistas semi-estruturadas com nove participantes (três homens e seis mulheres), com idades entre dezessete e vinte e sete anos. Partindo do entendimento de que os sentidos e significados atribuídos às características corporais dos japoneses não são imutáveis e vão sendo construídos historicamente, social e culturalmente, os resultados mostram que estas simbolizações parecem também balizar os sentidos e significados que os próprios *nikkeis* atribuem às suas características corporais, criando e alterando modos de ser, agir e sentir. As análises também revelam: a) que a *aparência* expressa um suposto perfil de comportamento ou um conjunto de valores percebidos como tipicamente característicos da cultura oriental, como é o caso da disciplina, do respeito, da honestidade ou mesmo de capacidades intelectuais, e que b) concorrem com esses elementos doadores de identidade outros ideais que passam a ser tomados como padrão da vida reta e justa, sendo que as “qualidades morais” dirigem-se para a longevidade, a saúde, a beleza e a boa forma; c) as escolhas relacionadas aos modos de viver, implicadas na busca pela felicidade, passam a vincular-se à aparência, contribuindo para a constituição de novas formas de compreensão a respeito da normalidade e do desvio. Nessa direção o corpo *nikkei* aparece também como desviante, uma vez que os seus padrões não coincidem com os ideais de beleza vigentes na sociedade brasileira, aspecto que promove práticas de preconceito e exclusão, sobretudo no ambiente escolar, levando-os a buscar nichos protetores e acolhedores em clubes e associações enquanto forma de agregação, mas também a buscar mecanismos para conservar e aumentar a beleza e a saúde, entre outras estratégias, que permitem livrá-los das faltas e excessos do corpo, aproximando-os dos modelos identitários propagados pela mídia.

Palavras-chave: Identidade; corpo; *nikkeis*; juventude.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1. BREVES NOTAS SOBRE O PROCESSO DE IMIGRAÇÃO JAPÃO- BRASIL.....	17
1.1 DO JAPÃO PARA O BRASIL	18
1.2 O ESTADO DO PARANÁ E OS IMIGRANTES JAPONESES.....	24
1.3 A IMAGEM DO IMIGRANTE: DO MITO DO PERIGO AMARELO AO “ALUNO INTELIGENTE E DISCIPLINADO”	29
2. O PROBLEMA DA IDENTIDADE: DIALOGANDO COM ZYGMUNT BAUMAN E MICHEL MAFFESOLI.....	33
2.1 O NASCIMENTO DAS IDENTIDADES: COMPREENDENDO A(S) MODERNIDADE(S).....	34
2.2 IDENTIDADE COMO TAREFA.....	38
2.3 COMUNIDADES E TRIBOS.....	54
3. CORPO E IDENTIDADE.....	68
3.1 A CULTURA SOMÁTICA: A IDENTIDADE ENCARNADA NO CORPO.....	73
4. O LUGAR DO CORPO NOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DE JOVENS NIKKEIS.....	91
4.1 SOBRE OS GRUPOS E INSTITUIÇÕES.....	93
4.2 SOBRE OS ENTREVISTADOS.....	99
4.3 “PARECER” E “SER” JAPONÊS: A IDENTIDADE NÃO À FLOR DA PELE, MAS NOS OLHOS.....	109
4.4 UM CORPO ESTRANHO, UM CORPO EM FALTA.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
REFERÊNCIAS.....	128
APÊNDICES.....	133
QUESTIONÁRIOS.....	134
ROTEIRO DE ENTREVISTA.....	138

AGRADECIMENTOS

Quis o destino, e minha família, que meu caminho fosse trilhado na cidade de Curitiba, com o pressuposto de uma melhor educação. Se o objetivo inicial foi de fato cumprido, eu ainda não sei, mas me arrisco em dizer que, ao menos, está sendo encaminhado. Devo dizer que não às minhas custas apenas, mas com a ajuda e o apoio de muita gente, e são a essas pessoas que dedico este trabalho:

- pai e mãe que mesmo de longe, do outro lado do mundo durante vários anos, mas que sempre se fizeram presente, e que sempre me incentivaram e me apoiaram nos meus projetos;

- ao meu “namorado” de longa data que me traz lucidez nos momentos mais aflitos e que, juntos, caminhamos construindo nossa vida, e nossa própria família;

- minha tia Marina, minha segunda mãe, que desde minha chegada à Curitiba sempre esteve ao meu lado com conselhos preciosos e um abraço carinhoso;

- não posso deixar de agradecer também ao meu orientador, Jaison Bassani, mentor desde a graduação, que acreditou no projeto e é grande responsável pelo resultado final do mesmo, sempre muito sagaz e paciente.

- e como não poderia deixar de ser, finalizo meus agradecimentos dedicando este trabalho a minha *batian* Rosa, com a qual vivi anos dos quais vou sempre me lembrar com muito carinho, desde o frango no *shoyu*, a sopa de milho verde, *moti* quentinho de manhã, aquela risada gostosa! *Batianzinha* que nos deixou no início desse ano, mas que vai estar sempre conosco, em nossas memórias. Muitas saudades.

INTRODUÇÃO

Muito tem se falado sobre os processos de construção das identidades, sobre sua crise na modernidade, sobre a “explosão discursiva” (HALL, 2005) em torno deste conceito, das dificuldades, levadas ao paroxismo nos dias de hoje, de construirmos um “sentimento de pertencimento”, sobretudo por conta da velocidade das transformações e da efemeridade de nossos “projetos” de vida, do papel das novas ferramentas de comunicação neste processo, como a televisão, a internet, as redes sociais virtuais, entre outros.

Conforme argumenta Bauman (2008), parece que nenhum outro aspecto da vida contemporânea atraiu tanto a atenção de filósofos, cientistas sociais, psicólogos e, poderíamos incluir também, de educadores. Para além de uma quantidade considerável de estudos sobre o tema, a “identidade” parece ter se tornado um “prisma” através do qual outras tantas dimensões do contemporâneo são localizadas, agarradas e analisadas.

A questão da construção das identidades nos causa tanto desconforto, nos deixa agitados e inquietos porque é algo que diz respeito a todos nós, independentemente de sabermos ao certo qual identidade nos pertence: coletivas, individuais, nacionais, étnicas e raciais, sexual, “virtuais”, se várias ou nenhuma. Não há dúvidas de que a identidade é um conceito altamente contestado, um território de batalhas que nunca esteve em paz com todas as partes. “A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado...” (BAUMAN, 2005, p. 84).

O presente projeto, na medida em que se interroga sobre o processo de construção identitária de jovens descendentes de japoneses, pretende tomar parte nesse intrincado contexto. Minha própria experiência de vida, como descendente de japoneses nascida e criada no Brasil, representou o ponto inicial de interesse sobre o tema. O anseio por compreender melhor a questão da identidade surgiu já durante o curso de graduação em Educação Física, especialmente nos anos finais. Meu interesse naquela ocasião era compreender de que maneira a cultura japonesa influenciava na construção da corporalidade das diferentes gerações de descendentes. Instigava-me entender como, sobretudo as mulheres, lidavam com as exigências colocadas pelo duplo registro cultural no qual viviam, uma vez que, no âmbito

familiar – mas também quando frequentavam instituições destinadas especificamente para descendentes –, estavam sob a influência da cultura japonesa, e, no espaço público, em convívio com pessoas que não eram de origem oriental, acabam tendo que se relacionar com a cultura do país e da cidade na qual moram. Imaginava que era preciso certa flexibilidade para transitar de um registro a outro, e que havia momentos de identificação com uma cultura e distanciamento da outra. Portanto, era preciso admitir a possibilidade de essas descendentes – mas não apenas elas – se sentirem como “estrangeiras” dentro de suas próprias casas, uma vez que se identificavam muito mais com a cultura “brasileira” do que com a dos seus antepassados.

A partir dessa ideia inicial, realizei um trabalho monográfico no âmbito do curso de Licenciatura em Educação Física da Universidade Federal do Paraná, que objetivou compreender a relação que mulheres *nikkeis*¹ estabeleciam com seus corpos carregados de marcas que as denunciavam como “diferentes”, “estrangeiras”, uma vez que possuíam características fenotípicas contrastantes com os modelos ocidentais de beleza, e cuja supremacia era/é evidente na sociedade brasileira. A opção em realizar a pesquisa com mulheres partiu do pressuposto de que é principalmente, embora não exclusivamente, sobre elas que recaem as assertivas dos mutantes ideais de beleza, reforçados diariamente pelos meios de comunicação de massa que exibem nas capas de revistas, nas peças publicitárias, nos programas de televisão, um padrão de beleza feminina, representado por mulheres com corpos bem torneados, sempre malhados, em geral siliconado, com bustos vastos, pele e cabelos perfeitos, e muito bem vestidas. A imagem do corpo perfeito também está atrelada a um ideal de felicidade e perfeição, cobiçado por muitas e disponível apenas a uma minoria da população. Portanto, é na imagem social do corpo que se encontra o suporte, por excelência, do caráter ou da identidade que não pode mais ser escondida ou protegida, pois se revela a cada instante na aparência: somos hoje o que parecemos ser (COSTA, 2005; SANT’ANNA, 1995). É a aparência que revela o que somos e é nela que se tem investido enquanto lócus de construção das identidades no contemporâneo.

¹ Segundo Tongu (2010, p. 15), o termo é utilizado no Brasil pra designar “japonês-brasileiro”, ou seja, o descendente de japoneses é atualmente denominado de *nikkei*, não importa a que geração pertença. Essa denominação esta sendo utilizada desde a Convenção Panamericana Nikkei, ocorrida em 1985, em São Paulo, que adotou a terminologia para todos os descendentes de japoneses nas Américas.

Para dar conta desse objetivo, entrevistamos três mulheres com idades que variaram de vinte e dois a sessenta e um anos, pertencentes à segunda e terceira geração de descendentes de japoneses nascidas no Brasil, e que se submeteram a algum tipo de cirurgia plástica. Os resultados revelaram: a) a realização de modificações corporais, entre as quais a lipoaspiração, a retirada de pele excessiva das pálpebras e o implante de silicone; b) o uso constante de produtos de beleza, bem como a prática de atividades físicas com finalidade estética e também de saúde; c) a permanência, apesar das intervenções, de um descontentamento para com o corpo, visto que percebiam diferentes aspectos a serem alterados, melhorados ou embelezados; d) o medo de ser apontada nos corredores da universidade como “menina despeitada” ou, noutros termos, o temor em perceber-se ou ser percebida como diferente, no caso da entrevistada de vinte e nove anos. Esse “incômodo” aparece atravessado pela tentativa de aplacar o estigma da diferença e pela procura por igualar-se às demais. É o que Edmonds (2007) chama de “impostura”, ao referir-se às cirurgias plásticas realizadas com o intuito de diminuir ou eliminar características físicas distintivas de uma determinada etnia, ou seja, “capacitar pessoas estigmatizadas a se ‘fazerem passar’ por normais.”; e) a referência aos modelos ideais e padrões de beleza informados pelas mídias e a necessidade de igualar-se a eles; f) a minoração ou a indiferença ante a dor e os sacrifícios exigidos pelos processos cirúrgicos em função dos resultados obtidos; g) a caracterização dos cuidados com o corpo como tipicamente feminino e, por conseguinte, como constituinte de identidade de gênero, visto que “não há nada pior que mulher relaxada”, como relatou uma entrevistada; h) oscilação entre a valorização dos traços japoneses, quando vinculados a padrões e valores morais considerados positivos (disciplina, inteligência, obediência, respeito aos mais velhos etc.), e a necessidade de aquisição de padrões que ditam como o corpo não pode deixar de ser. Nessa direção, a cirurgia plástica apareceu como possibilidade de conciliação entre autoestima e aparência física, permitindo que os supostos “defeitos corporais” pudessem ser eliminados ou que o mal-estar diante dos padrões exigidos pela sociedade fosse “curado”.

Durante o desenvolvimento da monografia, pude perceber que o lugar ocupado pelo corpo na construção das identidades dos descendentes japoneses era um problema que não se limitava apenas ao universo feminino. Evidentemente, essa

constatação não é à toa, pois, conforme destaca Woodward (2008, p. 15), o “corpo é um dos locais envolvidos no estabelecimento das fronteiras que definem quem nós somos, servindo de fundamento para a identidade”. É a partir dele que tomamos posicionamento diante das várias facetas da nossa identificação: o nosso corpo trás consigo elementos que nos caracterizam e que nos colocam nesse ou naquele grupo, classificando, rotulando, servindo muitas vezes até como vetor de discriminação.

Como nos diz Sant’Anna (2001), o corpo é uma evidência que nos acompanha desde mesmo antes de nascermos até a nossa morte, experiência irrenunciável de nossa história individual e coletiva. Para além de sua dimensão biológica, que nos lembra aquilo que há de natureza em nós, o corpo é também território da cultura. Se, por um lado, é verdade que nosso corpo mudou muito pouco nos últimos milhares de anos, permanecendo, em sua materialidade biológica, um elemento comum ao longo da história, por outro, as formas como o significamos mudaram bastante (VAZ, 2000). Os significados que um camponês medieval atribuía ao seu corpo e aos dos outros não são os mesmos que os atribuídos por um jovem nascido na cidade em nossos dias.

Todas as épocas históricas circunscreveram limites, proibições, interdições, sensibilidades, saberes, liberdades ao corpo. Nele foram *esculpidas* as marcas de cada tempo, de cada sociedade. Mesmo quando aparentemente o corpo era negado, secundarizado, obscurecido, e as identidades individuais eram construídas em franca oposição à dimensão somática, encontramos conhecimentos e prescrições destinados à sua educação. “Em sua visibilidade o corpo permite, alegoricamente, ser interpretado e lido como um texto escrito pela sociedade à qual pertence.” (SOARES, 2003, p. 15).

Em nossos dias, entretanto, o corpo parece ter ganhado uma *visibilidade* sem precedentes na história da humanidade, se constituindo no principal âmbito da investitura subjetiva. Nossas identidades são cada vez mais fortemente construídas por meio do corpo: somos altos ou baixos, gordos ou magros, bonitos ou feios, fortes ou fracos, saudáveis ou doentes, com ou sem qualidade de vida. Diariamente, somos bombardeados por imagens, discursos e técnicas que conformam aquilo que temos chamado de uma *pedagogia do corpo* (VAZ, 2002; BASSANI; VAZ, 2003), presente nos mais variados tempos e espaços da sociedade contemporânea: na

televisão e nas revistas ilustradas, nas expressões da cultura popular, nas artes, na ciência, na escola, nas academias de ginástica e musculação, nos salões de beleza, nas clínicas estéticas e consultórios médicos etc.

As mudanças resultantes das novas formas de sociabilidade decorrentes da interação entre desenvolvimento econômico (capital) e tecnológico, em geral, e com as biotecnologias e a medicina, em específico (ORTEGA, 2008), contribuíram para o surgimento de novas formas de relações sociais, promovendo o agrupamento de indivíduos não mais por interesses políticos, raciais, de estamento, de classe social, de crenças religiosas, como acontecia no passado, e sim por interesses relacionados às práticas de atividades físicas de *fitness*, ou atividades voltadas diretamente à terceira idade, doenças específicas ou pessoas com algum tipo de deficiência física. Trata-se de uma forma de sociabilidade que Ortega (2008, p. 30) chama de *biossociabilidade*, a qual possui caráter apolítico e é constituída por grupos de interesse privados vinculados a atividades sociais que têm o corpo como mote central, guiados por ideais de saúde, qualidade de vida e performance corporal.

Se começamos a nos relacionar de acordo com nossos interesses corporais, isso é um forte indicativo de que individualmente fomos fortemente afetados pelas novas configurações do contemporâneo. A biossocialidade representa a expressão das novas identidades que foram se construindo devido às práticas da bioascese. De forma semelhante às práticas ascéticas clássicas, as asceses corporais, *bioasceses*, continuam implicando em processos de subjetivação, de constituição de identidades, *bioidentidades*. As bioasceses “reproduzem no foco subjetivo as regras da biossociabilidade, enfatizando-se os procedimentos de cuidados corporais, médicos, higiênicos e estéticos na construção das identidades pessoais, das bioidentidades.” (ORTEGA, 2008, p. 31-32). As bioidentidades ganham força e se consolidam em nossa sociedade, pois os valores morais acabam se deslocando da alma para o corpo, conseqüentemente, tornado os indivíduos mais conscientes de seus físicos, o que os leva a uma autovigília, um autocontrole, autodisciplinamento, uma vez que são donos de seus corpos e responsáveis por ele. Cada sujeito passa a se controlar, se periciar, para que sua identidade, seu corpo, esteja condizente com os imperativos do momento.

As práticas bioascéticas e as bioidentidades são reflexos das ascèses contemporâneas que tem estampado no corpo os significantes da moral, da boa conduta, o *self* e o corpo se entrelaçam de tal maneira que não há mais como separá-los, corpo e *self* tornam-se um só. A alma perde sua importância na investitura subjetiva, afinal, ela não se reflete mais no corpo, uma vez que este não mais é moldado, trabalhado, exercitado, potencializado em seu nome. A subjetividade migra para o lado de fora dos indivíduos, e sua construção está explícita, numa única mirada. O corpo não denota mais um projeto de subjetividade interior, sua exercitação, como um fim em si mesmo, se tornou o único projeto.

Segundo Costa (2005), nossos valores e nossa moral estão agora estampados aos olhos de todos, encarnados nas feições físicas, por isso torna-se tão relevante a idéia de que cuidar do corpo é cuidar de si. Nesse sentido, dirá Costa (2005), a “essência” (subjetividade) e “aparência” (feições corporais) não mais podem ser separadas, nós somos o que parecemos ser.

Se considerarmos essa hipótese, de que a bioascese contemporânea alça o corpo ao palco principal da investitura subjetiva, então se torna ainda mais relevante a pergunta pelo modo como se dá o processo de construção das identidades de descendentes japoneses, principalmente se considerarmos o fato de que esses indivíduos carregam características fenotípicas singularizantes, distintivas dos padrões corporais ocidentais: baixa estatura, braços curtos, pernas arqueadas, estrutura corporal mais franzina, olhos puxados, pele mais amarelada, cabelos lisos e escuros, ausência de “curvas sensuais” (no caso das mulheres). Além das características culturais que influenciam a vidas das novas gerações de nipo-brasileiros, eles carregam consigo, impressos em seus corpos, as características que os denunciam como *diferentes*, como *estrangeiros*. Essas características estão impressas em seus corpos, em suas aparências, em seus tipos físicos.

Diante desse contexto, o presente trabalho teve como objetivo **identificar e analisar o lugar do corpo nos processos de construção identitária de jovens descendentes de japoneses residentes na cidade de Curitiba, participantes ou não de atividades ou instituições relacionadas à cultura oriental.**

A escolha por investigar jovens tanto do sexo feminino quanto masculino partiu do pressuposto de que se trata de um momento da vida tomado pelo imperativo da felicidade individual a qualquer custo, mediada pelos fetiches da

sociedade de consumo e que impõe modelos identitários ou formas de ser, estar e existir no mundo. Além disso, trata-se de um público bastante afinado com as mais recentes tecnologias de comunicação como a internet, as redes sociais virtuais e suas comunidades, grupos, fóruns, *blogs*, micro-blogs etc. Por outro lado, é preciso considerar também a forte presença de descendentes de japoneses no Estado do Paraná, em geral, e na cidade de Curitiba, em específico. No caso dessa última, a presença da cultura oriental se materializa, entre outros, na crescente apreciação da culinária – são dezenas de restaurantes especializados espalhados pela cidade –, na arquitetura, com destaque especial para a Praça do Japão, assim como os clubes e associações culturais japonesas, bem como os eventos populares, os *matsuris*, festivais que celebram datas comemorativas orientais, como por exemplo, o início da primavera, nos quais vários aspectos da cultura japonesa são abordados, como a própria culinária, danças folclóricas, música, artesanato etc. Nesse contexto, é preciso considerar também a presença e influência da cultura *pop* japonesa contemporânea, como os *mangás* e os *animes*, com forte penetração entre os jovens de diferentes classes sociais.

A necessidade de estabelecer contato com o público alvo da pesquisa exigiu, enquanto estratégia metodológica, que voltássemos nossa atenção para os centros de cultura japonesa existentes na cidade de Curitiba, bem como os grupos que funcionam dentro dos clubes voltados às tradições orientais e instituições filiadas. Por meio de contatos realizados através de redes sociais na internet, dois grupos e uma instituição aceitaram fazer parte da pesquisa: o grupo Wakaba – Taiko (tambores) e o Wakaba Yosakoi Soran, grupo de dança folclórica; e a Casa do Estudante Nippo-Brasileiro de Curitiba (CENIBRAC). Ambos os grupos e a instituição fazem parte das atividades do Nikkei Clube – Associação Cultural e Beneficente Nippo-Brasileira de Curitiba. Nessas instituições, foi aplicado um questionário contendo perguntas abertas e fechadas sobre temas relacionados à cultura, aos cuidados com o corpo, à família, às relações estabelecidas com colegas, seja na escola, na universidade, no trabalho, ou nos demais espaços sociais que costumam frequentar (vide apêndice). Os questionários foram aplicados em diferentes datas, de acordo com a disponibilidade dos grupos, sendo que a primeira coleta ocorreu no mês de novembro de 2010, e a última em maio de 2011. A aplicação dos questionários teve o intuito de recolher informações preliminares

sobre os sujeitos da pesquisa, visando o próximo passo da investigação, que consistiu na realização de entrevistas semi-estruturadas, individuais e/ou duplas, que possibilitaram um maior aprofundamento em relação ao objetivo principal da pesquisa.

Foram cinquenta e sete questionários coletados entre os *nikkeis* participantes das atividades dos grupos Wakaba e residentes na CENIBRAC. Também participaram desta etapa de coleta preliminar de informações outros descendentes que não possuíam relação com nenhuma das instituições acima mencionadas, mas que se dispuseram a participar voluntariamente da pesquisa após contato realizado por meio de redes sociais na internet.

A partir de uma análise prévia dos questionários, selecionamos um conjunto de sujeitos para as entrevistas, sendo priorizados aqueles que apresentaram indicativos de relevância da cultura japonesa em suas vidas, como referência tanto para o círculo de amizades quanto para a prática de atividades relacionadas à cultura oriental, ou que declararam explicitamente que ela pouca ou nenhuma influência exercia em suas formas de vida. Também priorizamos aqueles que estivessem cursando o ensino médio ou ensino superior. Essa análise também embasou o desenvolvimento do roteiro de entrevista, cuja versão final se encontra disponível nos apêndices. Nem todos os sujeitos selecionados e contatados se dispuseram a falar, alegando, na maioria dos casos, incompatibilidade de agenda. Pode-se considerar como um elemento dificultador o fato de que as entrevistas foram realizadas no final do ano letivo, entre os meses de outubro, novembro e dezembro de 2011, e muitos deles estavam empenhados em terminar seus trabalhos finais semestrais, no caso dos universitários, ou em semanas de provas e de preparação para vestibulares. Realizamos, no total, nove entrevistas, sendo três com participantes do Wakaba: dois, um homem e uma mulher (Key e Sayuri, respectivamente)², do grupo de *taiko*, e uma mulher (Mayumi) do grupo de dança folclórica *yosakoi soran*; um morador da CENIBRAC (Tomás); e os outros 5 entrevistados que não tinham vinculação com essas instituições e grupos: um homem, Lucas, e quatro mulheres, as primas Cecília e Kamila, e as irmãs Thaís e Ana.

² Aqui, assim como não demais partes subseqüentes do trabalho, os nomes dos entrevistados foram adulterados visando a preservação do anonimato de suas identidades.

Para dar conta dos propósitos deste trabalho, o texto foi organizado na sequência da seguinte forma: no primeiro capítulo, de caráter mais informativo que analítico, apresento dados históricos e demográficos sobre a presença de imigrantes japoneses no Brasil, em geral, e no Paraná, em específico. No segundo e terceiro capítulos elaboro o quadro teórico que subsidiou o desenvolvimento da pesquisa. Primeiramente, e apoiada em Zygmunt Bauman e Michel Maffesoli, discuto a gênese moderna do conceito de identidade, em sua relação e complementaridade ao de comunidade, seu caráter contraditório, contestado, incerto e, contemporaneamente, ainda mais provisório, destacando especialmente as consequências que as transformações sociais identificadas pelos autores na passagem do século XIX para o XX tiveram sobre processo de construção identitária. Depois, no terceiro capítulo, tomando como referência autores como Jurandir Freire Costa e Francisco Ortega, discuto os conceitos de *cultura somática* e *bioidentidade*, procurando mostrar como o corpo e suas expressões ganham o status de principal vetor na investidura subjetiva no contemporâneo. No quarto capítulo, logo após descrever brevemente os procedimentos de contato com as instituições e com os sujeitos pesquisados, apresento um resumo do perfil dos nove entrevistados e, na sequência, a partir de categorias articuladoras, resultantes do cruzamento entre os objetivos da pesquisa, as questões teóricas e as vozes dos sujeitos investigados, apresento e discuto os principais resultados da investigação. Na última parte, destinada às considerações finais, retomo as principais questões do trabalho, buscando visualizá-las a partir do próprio movimento de constituição de minha identidade como pesquisadora.

1. BREVES NOTAS SOBRE O PROCESSO DE IMIGRAÇÃO JAPÃO-BRASIL

Fica no Japão a segunda maior comunidade de brasileiros que moram fora do Brasil, atrás apenas dos Estados Unidos³, com cerca de 250 mil⁴ vivendo na Terra do Sol Nascente, cobrindo a demanda por mão de obra nas fábricas daquele país. Os *decaasséguis*⁵ representam o caminho contrário do que ocorreu há mais de cem anos, quando os japoneses migraram para o Brasil para trabalhar no campo.

Estima-se que, no Brasil, a população de *nikkeis* seja de 1.405.685, representando 0,8% da população brasileira (SAKURAI; COELHO, 2008). Um forte indicativo da presença e da longa estadia dos japoneses no país é o fato de já podermos encontrar aqui descendentes da sexta geração, além, é claro, de inúmeros restaurantes de culinária japonesa, festivais que celebram datas comemorativas orientais, os chamados *matsuris*, o próprio Bairro da Liberdade na cidade de São Paulo, o grande público, especialmente jovem, fã dos desenhos japoneses, como *mangás* e *animês*.

No idioma japonês, cada geração de descendentes recebe uma nomenclatura diferente. A primeira, nascida ainda no Japão, é chamada de *issei*, a segunda, de *nissei*, *sansei*, *yonsei* e *rokussei*, respectivamente. Em virtude, em parte, da distância temporal que nos separa da chegada dos imigrantes japoneses ao Brasil, parte das tradições e costumes foi se perdendo, como o próprio idioma, a religião, as hierarquias etc. Cada nova geração que nasceu aqui incorporou e aportou novas formas de lidar com esses e outros elementos da cultura japonesa. Podemos atestar esse fato, por exemplo, pelo crescente número de casais formados por descendentes e não-descendentes, o que não era visto com bons olhos pelos imigrantes japoneses nos primeiros anos de imigração.

³ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u699600.shtml>>. Acesso em: 30 jul. 2011.

⁴ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/887250-cerca-de-250-mil-brasileiros-vivem-no-japao-veja-telefones-de-informacoes.shtml>>. Acesso em: 30 jan. 2012.

⁵ O termo *dekassegui* significa “trabalhar fora de casa” no idioma japonês, que era utilizado para designar os trabalhadores que iam trabalhar temporariamente em regiões mais desenvolvidas do país durante o inverno, e que acabou sendo destinado aos descendentes que voltam ao Japão para realizar atividades laborais que os próprios japoneses não querem. Geralmente, são trabalhos pesados, braçais e que não exigem muita qualificação profissional ou formação (SASAKI, 1998).

Cento e quatro anos se passaram desde que o primeiro dos oito navios vindos do Japão atracou no porto de Santos, dando início a essa relação, nem sempre tão amigável, como nos dias de hoje, entre japoneses e brasileiros.

1.1 DO JAPÃO PARA O BRASIL

Na história da humanidade, as migrações representam elemento indispensável para a formação das populações e também para a o povoamento de diversas áreas inabitadas. Sabe-se que muitos continentes foram povoados por meio desses movimentos, quando o homem ainda se descolava a pé.

O próprio Japão foi primeiramente povoado dessa maneira, apesar dessa ser uma informação bastante contraditória. Acredita-se que a migração tenha ocorrido quando o que corresponde hoje ao espaço territorial do Japão ainda estava preso ao continente Asiático. Há muitos traços raciais que ligam os japoneses aos povos do Leste da Ásia, bem como as similaridades na estrutura das línguas, como entre a japonesa e a coreana, por exemplo. Além disso, também podemos encontrar influência na cultura e na arquitetura vindos da Polinésia e do sudeste da Ásia, nos dando assim a impressão da influência de muitos lugares geograficamente distintos na constituição das origens do povo japonês (VARLEY, 1984).

Nogueira (1984) indica que foi somente no ano de 1853 que o Japão abriu suas fronteiras para o ocidente, pois até essa data havia uma política de impedimento tanto de imigração quanto de emigração. Pretendia-se, com isso, impedir que a cultura do país se diluísse e, além disso, havia muita resistência de outros países, como o Canadá e a Austrália, em relação à emigração japonesa, alegando que a raça amarela era inassimilável.

No entanto, nos anos finais do século XIX, o país se viu obrigado a receber estrangeiros, bem como a liberar sua população para se lançarem a outras terras. Isso ocorreu, entre outros aspectos, devido às pressões de países como os Estados Unidos e também do continente Europeu, que forçaram o firmamento de tratados de paz e amizade, com forte interesse nas expansões comerciais e também do escoamento de parte do contingente populacional. (KODAMA; SAKURAI, 2008)

O aumento populacional no entorno das cidades japonesas foi uma das consequências das transformações vividas pelo país no período de 1875 a 1940 (NOGUEIRA, 1984). O Japão estava passando por um processo de modernização e

de desenvolvimento econômico, a chamada Restauração Meiji (1868), que acentuou a transição de uma sociedade feudal para uma sociedade capitalista, tendo o poder retirado dos xóguns e devolvido ao imperador:

É que, com a busca do Japão por adquirir o rápido posicionamento entre as novas potências mundiais, várias transformações foram promovidas, tais como a inauguração de um governo constitucional, além da implementação de reformas de base – como no campo da educação, que promoveu a alfabetização em massa, e na economia, com a tributação monetária no campo, trazendo a monetarização para regiões que ainda utilizavam o escambo como forma de troca em seu cotidiano. Tais reformas geraram o endividamento de grande parte dos pequenos proprietários, e essa população se viu expulsa de suas terras, obrigada a seguir rumo às cidades. Por outro lado, as reformas também geraram melhores condições sanitárias e de vida. (KODAMA; SAKURAI, 2008, p. 17)

Em 1868 os primeiros emigrantes japoneses foram para Guam, uma ilha alemã, e também para o Havaí e a costa oeste dos Estados Unidos. Foram com o intuito de trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar, mas poucos resistiram ao trabalho devido às más condições oferecidas e também por poucos serem realmente trabalhadores rurais. No caso da imigração japonesa para os Estados Unidos, o Japão se viu obrigado a resgatar seus imigrantes devido às péssimas condições de trabalho e de empregadores sem escrúpulos, o que acabou desencadeando a criação da Lei de Proteção ao Emigrante em 1896. No entanto, a imigração japonesa para os Estados Unidos só diminuiu consideravelmente a partir dos anos de 1980, quando esse país mudou sua política e aumentou o controle migratório (MAGALHÃES, 2010, p. 343).

Muitos aspectos favoreceram a ideia de emigrar para outros lugares, apesar de os japoneses prezarem muito sua terra e a forte relação com seus antepassados. Entre eles, além da mencionada Restauração Meiji, que resultou no aumento do êxodo rural e no empobrecimento de parte da população que vivia no campo, fatores geográficos, como a reduzida extensão territorial e o fato de nem todas as áreas existentes serem produtivas, contribuíram nesse processo. Outro fator, cultural, é que somente o primogênito da família teria direito à herança. Aos outros filhos, sem muitas perspectivas, surgia a possibilidade de um futuro mais promissor com as emigrações.

Para os que decidiam partir para o estrangeiro, havia um objetivo a se cumprir: o de enriquecer rapidamente e de retornar a sua terra natal o mais brevemente possível. Mas, como sabemos, as coisas não aconteceram exatamente dessa forma. Iniciou-se uma restrição a entrada de imigrantes amarelos em diversos países, como o Paraguai, Colômbia, Peru e, o próprio Estado Unidos, que antes fizera acordos de paz e amizade, pois afirmava-se que os japoneses eram, como dito, um povo inassimilável, portadores de costumes e idiomas estranhos, ocasionando uma série de restrições sociais aos asiáticos. Neste último país citado, como lembra Nogueira (1984, p. 41),

na verdade, não foram problemas de ordem racial mas, sobretudo, de natureza econômica as causadoras do boicote aos japoneses promovido por uniões trabalhistas norte-americanas. Na campanha antinipônica, a imprensa teve uma atuação destacada, e na campanha política de 1906, ambos os partidos calcaram sua propaganda na exclusão do braço japonês, o que redundou no Gentleman's Agreement dos Estados Unidos seguido, no ano seguinte, pelo Canadá.

O principal argumento para esse boicote era que os japoneses aceitavam trabalhar ganhando pouco, bem abaixo da média dos salários da maioria dos outros trabalhadores.

Cerca de 244 mil japoneses migraram para a América Latina antes de 1945, sendo que, para o Brasil, essa migração iniciou-se oficialmente no ano de 1908, em um momento em que a economia brasileira necessitava de mão de obra para trabalhar sobretudo no campo, uma vez que a escravidão não era mais uma prática legal desde 1888 (SASAKI, 2009).

A demanda por trabalhadores na lavoura cafeeira, assim como a valorização do preço do café (TAKEUCHI, 2010), foram fatores que atraíram muitos imigrantes de diversas nacionalidades, entre eles os japoneses. Para evitar que os imigrantes japoneses abandonassem o trabalho para as quais haviam sido contratados, e fossem parar nas cidades, por exemplo, fato que havia ocorrido em outras emigrações,

foi determinado que os imigrantes viriam em famílias de, no mínimo, três pessoas aptas para o trabalho. Os japoneses aceitaram a exigência do governo de São Paulo sem, entretanto, desistir do seu objetivo de permanecer apenas temporariamente fora do Japão. A

solução foi a formação das chamadas famílias compostas nas quais a porcentagem de crianças e pessoas idosas era mínima. (NOGUEIRA, 1984, p. 94).

Essa exigência do governo paulista de aceitar somente famílias com pelo menos três membros fez surgir o termo “terceira enxada”. Seto e Uyeda (2002), apoiados em Ando (1967), afirmam que pouquíssimos candidatos conseguiam preencher esse requisito, forçando, assim, ao surgimento de “famílias compostas”, ou seja, formadas de maneira artificial, tendo como características casais sem filhos que “adotavam” um solteiro desconhecido – que seria a “terceira enxada” –, sendo que essa adoção seria desfeita ao chegarem ao Brasil. Além dos casais sem filhos, casais jovens com crianças pequenas traziam parentes, como irmãos mais novos, primos, cunhados, e também jovens que arranjavam casamento e traziam consigo parentes ou amigos para completar a “família composta”.

Durante três meses, 781 japoneses viajaram no navio *Kasato Maru* até atracar no porto de Santos, São Paulo, em 18 de junho de 1908. Mesmo antes de chegarem ao Brasil, já existia um pré-conceito em relação à capacidade de trabalho do japonês, baseando no seu tipo físico: eram dados como feios e baixos quando comparados aos imigrantes europeus. Outro fator que pesava contra a imigração dos japoneses, segundo Sasaki (2009), era a vontade da elite brasileira da época em construir uma nação baseada em princípios eugênicos, buscando um “embranquecimento” da raça. Ainda segundo a autora, os japoneses eram considerados os mais estrangeiros entre os estrangeiros, o que preocupava a população local quanto à assimilação desses novos imigrantes:

Pelo fato de o japonês não ser nem branco nem negro, eles não achavam facilmente o seu lugar no contexto brasileiro. Negros e brancos eram as duas pontas de uma tensa relação racial que atravessava as diversas naturezas das relações sociais estabelecidas no Brasil. (SASAKI, 2009, p. 84).

É interessante notar como os atributos corporais dos japoneses foram relevantes na avaliação não apenas de sua capacidade de trabalho, mas também de seu suposto caráter.

De acordo com Nogueira (1984), pode-se dizer que a imigração japonesa no Brasil constituiu-se de algumas etapas e fases diferenciadas. Na primeira etapa,

entre 1908 a 1941, os imigrantes possuíam uma característica tipicamente agrícola, tendo trazido contribuições tecnológicas de produção, bem como inovações nas práticas agrícolas, como o cooperativismo. Nessa etapa a imigração ainda era subsidiada pelo governo de São Paulo, e foi constituída de altos e baixos. Alguns fatores, como a não fixação dos imigrantes nas terras de destino, o fato de eles se tornarem independentes rapidamente, o medo da “ameaça amarela”, a tentativa de embranquecimento da raça, entre outros, contribuíram para a suspensão do subsídio à imigração japonesa em 1914. Imigrantes portugueses, espanhóis e italianos passaram a ser as opções de preferência, presentes em números cada vez mais crescentes nas fazendas de café durante o período de 1911 e 1913 (TAKEUCHI, 2010).

Sem outra opção, o governo japonês se viu obrigado a ser o novo subsidiário desses imigrantes, o que nos leva à segunda fase da etapa de imigração (1925-1941). Várias empresas, subsidiadas pelo governo japonês, foram criadas para promover e atrair os imigrantes, como a “Companhia Imperial de Emigração Ltda.” (SETO; UYEDA, 2002), a KKKK, *Kaigai Kabushiki Kaisha* (Companhia Ultramarina de Desenvolvimento S.A.), a “*Brasil Takushoku Kumiai* (Sociedade Colonizadora do Brasil Ltda.), mais conhecida como a sigla Bratac”. (TAKEUCHI, 2010. p. 47).

Outro aspecto que se diferencia neste período, é a variação quanto ao tipo de produção a que se dedicaram: ao invés de se firmarem apenas na produção exclusiva do café, foram encaminhados para a produção “de algodão, para núcleos coloniais e, também, para outras unidades da Federação” (NOGUEIRA, 1984, p. 114), como Estado do Amazonas, por exemplo, além de se deslocarem para Estados vizinhos a São Paulo, como o Paraná e Minas Gerais.

Dois fatores afetaram profundamente a vida dos imigrantes japoneses no Brasil neste período: a ditadura estadonovista e a Segunda Guerra Mundial. Durante o primeiro governo de Getúlio Vargas, na década de 1930, várias restrições decorrentes da Constituição de 1934 refletiram diretamente sobre os imigrantes, fator que foi agravado pela aliança do Japão aos países do Eixo na Segunda Guerra Mundial. Muitas ações foram realizadas para promover, muitas vezes à força, a adaptação e nacionalização dos imigrantes que aqui viviam, entre eles os japoneses. Foi um duro “golpe” para os imigrantes, pois, mesmo estando longe de sua terra natal, buscavam manter vivas certas características de suas culturas, como

a língua, a religião e, no caso dos japoneses, a adoração à imagem do Imperador (VARLEY, 1984). Conforme explica Takeuchi (2010, p. 55),

a campanha de nacionalização de estrangeiros se radicaliza e a imigração passou a ser interpretada como um problema de Estado. Diversos decretos-lei foram baixados, como o de n. 383 de 18 de abril de 1938, que determinava a proibição aos estrangeiros de desenvolverem atividades de caráter político, de portarem símbolos como bandeiras e estandartes, de manterem órgãos de informação como jornais e revistas e estandartes, de manterem órgãos de informação como jornais e revistas e de promoverem desfiles, reuniões e comícios. Em 18 de novembro de 1938, o Decreto-lei n. 868, facultava ao Conselho de Ensino Primário o poder de nacionalizar instituições estrangeiras de ensino. O efeito foi a imposição do idioma português como principal fator de nacionalização e atributo de identidade nacional.

O país também declarou guerra aos imigrantes dos países do Eixo (Japão, Itália e Alemanha), que eram encarados como espiões em potencial. Esse fato fez com que os imigrantes desses países fossem retirados de lugares tidos como estratégicos, como por exemplo, regiões litorâneas. No Estado do Paraná isso aconteceu com as colônias localizadas no seu litoral, em setembro de 1942. Os residentes dessas áreas foram pegos de surpresa pela notícia de que deveriam deixar suas casas em um prazo de 24 horas, sob a alegação de que “os nipônicos estariam fazendo sinais de lampião para submarinos japoneses na costa paranaense” (SETO; UYEDA, 2002, p. 236). Durante o período de Guerra, bens e finanças dos imigrantes do Eixo foram congelados, ou eram permitidas movimentações e vendas somente depois de análise. Segundo Seto e Uyeda (2002), havia até uma lista de supostos súditos do Eixo em Antonina, criada pelo delegado da cidade e enviada ao DOPS de Curitiba, contendo o nome de 85 pessoas, 53 delas de origem japonesa.⁶

⁶ O livro *Corações Sujos* (MORAIS, 2000) é um romance que aborda a imigração japonesa no Brasil, retratando aspectos da vida desses imigrantes sob uma perspectiva diferente da qual estamos habituados. A estória nos leva a conhecer a forte perseguição ao imigrante japonês no período pós-guerra e como eles se sentiam diante das humilhações que passavam, desde não poderem mais se comunicar em sua língua materna, não poderem cultuar seus deuses, a bandeira do país, o imperador. No entanto, o alvo central do livro é a sociedade secreta criada em virtude da derrota do Japão na guerra, a *Shindô Renmei* (Liga dos Caminhos dos Súditos). Essa sociedade secreta realmente existiu e travava uma batalha contra os japoneses derrotistas, apelidados por eles de “corações sujos”, que acreditavam que o Japão realmente tinha perdido a guerra. No imaginário dos *kachigumi*, os

A derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial acarretou algumas modificações na mentalidade desses imigrantes, pois, se antes havia a vontade inerente de enriquecer e voltar ao país de origem, quando passaram a considerar as consequências dessa derrota, muitos decidiram aqui se estabelecer definitivamente, como afirma Tsukamoto (1973, p. 29):

Quando os imigrantes se compenetraram dessa derrota e da miséria reinante no pós-guerra, começou a ruir aquele plano de retorno tão longamente acalentado. Depois, o desenvolvimento da geração dos *nisseis*, dotada de tendência natural à assimilação, constitui o motivo principal da fixação e permanência definitiva. Como consequência houve uma reformulação dos planos iniciais de expansão das atividades econômicas e de produção visando, sobretudo, a maior estabilidade de seus filhos e netos.

A imigração em território brasileiro possuía uma característica diferente das de outros países, o que colaborava com esse novo objetivo, qual seja, a possibilidade de ascensão na escala social local e na agricultura, a possibilidade de serem donos de suas próprias terras. Esse processo de conquista de sua independência financeira demorava em média de 5 a 6 anos, quando o colono era bem sucedido, e de 10 anos na grande maioria dos casos, resultado de muitos esforços e sacrifícios e, principalmente, de muita economia (TSUKAMOTO, 1973).

Os imigrantes do pós-guerra possuíam um perfil bastante diferenciado em relação àqueles que haviam chegado ao Brasil nas décadas anteriores:

Após o período da Segunda Guerra Mundial, o fluxo de migrantes japoneses ao Brasil foi retomado em 1953. O governo japonês continuou regendo a migração, e pode-se dizer que os japoneses que chegavam ao Brasil no período pós-guerra são diferentes dos que vieram no pré-guerra. Parece haver uma relação tensa entre eles: os do pré-guerra vieram basicamente para lavoura e os do pós-guerra eram jovens rapazes educados e técnicos qualificados da área agrícola e também industrial. Houve subsequente, uma migração de noivas japonesas para se casarem com esses rapazes – chamados de “Japão Novo” – e se estabelecerem nas terras brasileiras. (SASAKI, 2009, p. 108).

1.2 O ESTADO DO PARANÁ E OS IMIGRANTES JAPONESES

"vitoristas" da Shindo Renmei, a derrota do seu país era um fato impossível e eles estariam sendo alimentados com notícias falsas sobre o desfecho da guerra.

Desde a chegada em solo tupiniquim os descendentes de japoneses foram se espalhando por todo o território nacional, não se atendo a apenas uma ou outra região. No Censo realizado no ano de 2000, foram registrados 71 mil residentes de origem japonesa residindo de forma permanente no Brasil.

O Estado de São Paulo é a região com maior concentração de japoneses (51.445), correspondendo a 72,5% da população total de descendentes. Já o Estado do Paraná fica em segundo lugar, com 9.960 descendentes, 11,3% do total. No entanto, não está na capital paranaense a maior quantidade de descendentes, e sim na cidade de Londrina, seguidas por Curitiba e Maringá. A capital do Estado do Paraná é a terceira no ranking de cidades no país com maior concentração de japoneses (PEREIRA; OLIVEIRA, 2008).

A imigração japonesa no Paraná teve algumas características diferentes em relação a São Paulo, por exemplo. Primeiramente, “a história mostra que nunca houve, pelo menos oficialmente, imigração japonesa para o Paraná, limitando-se apenas a projetos de colonização. O que ocorreu foi uma ‘migração’ japonesa ao Paraná” (SETO; UYEDA, 2002, p. 11). Além disso, os governantes não se demonstravam a favor, e muito menos contribuíram, para que esses imigrantes viessem trabalhar em seu Estado. Isso pode ser comprovado com o fato de que o porto de Paranaguá nunca recebera sequer um navio com imigrantes japoneses, sendo que isso aconteceu com imigrantes advindos de outras nacionalidades. Não diferente do que ocorrera em outros lugares, a imprensa do Estado era arma fortíssima na campanha contra a imigração japonesa.

Para contextualizar o processo migratório dos japoneses para esse Estado, farei uso da obra de Claudio Seto e Maria Helena Uyeda (2002), *Ayumi, caminhos percorridos – Memorial da Imigração Japonesa Curitiba e Litoral do Paraná*, na qual os autores fazem um apanhado de fatos ocorridos desde 1892 até os anos de 1950, elencando situações relevantes ocorridas em cada ano. É homérico e honroso o esforço dos autores em descrever os passos dados pelas famílias “compostas” ou não, que passaram pelo Estado do Paraná, no caminho que cada uma delas percorreu ao longo dos anos de adaptação no Brasil.

No trabalho é retratado como foi o primeiro ano dos imigrantes, desde a chegada até o seu encaminhamento às fazendas de destino. A notícia de que o

primeiro navio com imigrantes japoneses havia atracado no país não fora vinculado com grande alarde na cidade de Curitiba pela imprensa da época, apenas uma pequena nota no jornal *Diário da Tarde*, do dia 20 de junho.

Ao chegarem ao país, os imigrantes eram levados à Hospedaria dos Imigrantes, localizada na cidade de São Paulo, onde esperariam por uma semana até que o contrato que especificava as condições de trabalho fosse assinado. Essa primeira leva foi distribuída para as fazendas de São Martinho, hoje região que corresponde a Pradópolis, Fazenda Dumont, em Ribeirão Preto, Fazenda Sobrado, em Sorocaba. E desde o início dos trabalhos, as promessas feitas pelas companhias de imigração não foram cumpridas, desde o valor do pagamento, que não era nem mesmo igual ao que constava no contrato de trabalho, passando pelas más condições de alojamento, pela dificuldade com a alimentação diferenciada da habitual, pela arrogância e desprezo dos administradores das fazendas, e até problemas com o intérprete. Esses descontentamentos acabaram sendo frequentes nas fazendas, e em decorrência disso foram noticiadas ameaças de greves dos imigrantes e também fugas noturnas, pois os imigrantes se viam presos pelo contrato de dois anos assinados anteriormente (SETO; UYEDA, 2002).

Esses acontecimentos respingaram em Curitiba com a campanha antinipônica incitada pelo jornal *Diário da Tarde*, que afirmava que a aceitação dos imigrantes japoneses era perigosa, tanto no aspecto econômico quanto político, além, é claro, da acusação de que a miscigenação com os japoneses iria “enfeiar” a raça. E como apontam os referidos autores, essa campanha era apoiada pela maioria da população.

Os primeiros imigrantes japoneses que chegaram a terras paranaenses não eram, como havia de se esperar, agricultores, e sim trabalhadores da estrada ferroviária, conhecida por aqui como “Itarará/Uruguai”. Isso aconteceu no ano de 1909, quando fora acertado a vinda do segundo navio com japoneses para o Brasil, que chegaria no ano seguinte.

No ano de 1912 foi inaugurada a primeira “Casa Japonesa” em Curitiba, um comércio que tinha como sócios um brasileiro e um japonês que chegara ao país no *Kasato Maru*. Esse tipo de comércio vendia produtos como louças japonesas, brinquedos, materiais elétricos, fogões, entre outras utensílios. Esse tipo de loja já era comum no Estado de São Paulo, mas por aqui ainda era novidade. A loja ficava

no centro da cidade, na rua XV de Novembro, quase esquina com a Alameda Dr. Muricy.

O ano seguinte foi bastante importante para a imigração japonesa no Paraná, pois foi nesse ano que os primeiros imigrantes se fixaram no Sul e Norte do Estado. Em 1916, deu-se a chegada dos imigrantes a região litorânea do Estado. A colônia Cacatu, em Antonina foi a primeira colônia no Paraná cujo proprietário era um nipônico. Um dos fatores decisivos para a compra da propriedade no litoral paranaense foi o fato de que as terras por aqui eram bem mais em conta quando comparadas às de São Paulo:

250 alqueires era uma quantidade de terra impossível de ser adquirida no Japão mesmo que, para isso, fosse investido esforço de várias gerações. Entusiasmados com a aquisição e a necessidade de mão-de-obra para cultivá-las, resolveram trazer pessoas do Japão. Como o Paraná não fazia contratos com empresas japonesas de imigração, a viabilização foi feita pela Companhia Toyo, em São Paulo. Assim, o imigrante entraria normalmente pelo porto de Santos juntamente com os solicitados para os cafezais paulista mas se deslocaria para o Paraná. (SETO; UYEDA, 2002, p. 96)

Na medida em que a colônia nipônica começava a ganhar forças por aqui, jornais japoneses que eram editados no país faziam propagandas sobre a produtividade das terras paranaenses. No ano de 1918, a Fazenda Santa Olímpia, mais conhecida por Colônia Cachoeira, também se estabelecia com nipônicos, e também neste ano é registrada o nascimento em solo paranaense da segunda geração de japoneses. Um ano mais tarde, é registrado o primeiro casamento interétnico envolvendo japoneses no Paraná, os noivos eram um japonês e uma descendente de italianos. O segundo casamento interétnico de que se tem notícia no Estado ocorreu em 1920, e desta vez foi entre uma brasileira e um japonês.

No aniversário de 25 anos de imigração japonesa no Estado foi realizado o primeiro torneio de basebol na cidade de Morretes. Equipes de Morretes, Antonina e Curitiba participaram da disputa e a capital foi a campeã (SETO; UYEDA, 2002). O fato é interessante, pois até hoje a prática do esporte ainda é muito forte entre a comunidade de descendentes. Foi também nessa mesma data comemorativa que aconteceu o primeiro *undokai* do Paraná. Trata-se de uma grande gincana que envolve desde crianças até adultos na participação de jogos. Assim como o basebol, os *undokais* são ainda realizados nos clubes e associações de descendentes. Aliás,

foi também nesse ano de 1933 que a primeira associação japonesa foi fundada na cidade de Antonina (SETO; UYEDA, 2002).

Os anos da ditadura estadonovista de Vargas também afetaram os imigrantes que se encontravam no Paraná: escolas foram fechadas e a campanha contra os nipônicos ganhava cada vez mais adeptos. Em Curitiba, chegou-se a cogitar a expulsão dos japoneses da cidade, e o fato só não se consolidou em virtude de serem os japoneses os responsáveis pela plantação de verduras e hortaliças que abasteciam a cidade (SETO; UYEDA, 2002). As Com relações entre Brasil e Japão no ano de 1942 oficialmente rompidas, ano em que ocorre o registro no DOPS da cidade de Curitiba da primeira prisão de japoneses no Estado, sob a acusação de ser um integrante do Eixo. No mesmo ano, um grande evento contra os descendentes de japoneses tomou conta das ruas da cidade de Curitiba, no qual, segundo o jornal *Gazeta do Povo*, cerca de 10 mil pessoas se reuniram na Praça Osório (SETO; UYEDA, 2002, p. 230). O objetivo da multidão era destruir os comércios pertencentes aos descendentes de japoneses, italianos e alemães. Contam as testemunhas que os estabelecimentos foram todos saqueados e destruídos pelos vândalos, comércios de secos e molhados, peixaria, armazém, bares, casas. No litoral, muitos imigrantes tiveram que abandonar suas terras devido à acusação de estarem mandando sinais de lampião aos navios que atacariam no Brasil. Um trem saindo de Paranaguá, passando por Morretes e Antonina, trouxe para Curitiba os imigrantes que habitavam a faixa litorânea, que haviam perdido suas terras e casas (SETO; UYEDA, 2002, p. 240).

Segundo Seto e Uyeda (2002), um dos piores momentos da campanha contra os imigrantes ocorreu na Granja Canguiri, área que hoje corresponde ao Parque Castelo Branco, município de Pinhais, no ano de 1942. As famílias foram colocadas em galpões e seus filhos foram separados e levados à Escola Agrícola Militar, com a desculpa de que lá iriam receber educação. Na verdade, segundo os autores, esse expediente visava evitar a fuga dos imigrantes da granja, pois os pais muito provavelmente não abandonariam seus filhos. Além disso, seus documentos também haviam sido retirados e devidamente “guardados” pelos administradores. Na fazenda, eram vistos como bichos, animais de exposição, pois os ganhadores da “Campanha da Borracha”, ocorrida no mesmo ano de 1942, que visava arrecadar material para ser reciclado pela indústria americana, escolhiam, como premiação,

entre “uma audiência com o Interventor Federal ou um passeio na Granja do Canguiri onde as famílias japonesas estavam alojadas nos galpões-currais, ocupando boxes de cavalos e bois!” (SETO; UYEDA, 2002, p. 243). Nessas ocasiões os estudantes vindos de Curitiba faziam chacota dos imigrantes, imitando bodes, jogando capim neles. Foi assim que surgiu o apelido “bodes”, para se referir aos imigrantes japoneses.

Outros exemplos são citados pelos referidos autores para retratar o sofrimento dos imigrantes japoneses nessa época, como a proibição do idioma, com fortes represálias a quem infringisse a lei; pisar na imagem do imperador, que era extremamente ofensivo para eles, já que o imperador era parte de sua crença, considerado um representante dos deuses.

Em resposta a essas retaliações, os imigrantes se viram na necessidade de pensarem em uma forma de resistência cultural. O problema é que eles estavam divididos em dois grupos, os “derrotistas” e os “vitoristas”, os que acreditavam que o Japão tinha perdido a guerra, como de fato ocorreu, e os que achavam que ele havia vencido o armistício. No entanto, mesmo sendo contra as leis vigentes da época, em 1946 um grupo de imigrantes se reuniu para fundar uma associação, o *Seinenkai* (Associação dos Moços), chamado de *Uberaba Seinenkai*. No ano seguinte a sua criação, já com a liberação para o funcionamento, o clube realizou o primeiro *undokai* (gincana) da cidade de Curitiba, com o intuito de alegrar os ânimos tão abalados pelo período de guerra (SETO; UYEDA, 2002). Os autores descrevem esse *undokai* como um momento de muita emoção para os imigrantes japoneses, pois durante anos não puderam se reunir em grandes grupos para celebrações culturais. Nesse evento, a bandeira japonesa foi hasteada junto à bandeira brasileira e cantou-se o hino japonês.

Dois anos mais tarde, em 1948, o *Uberaba Seinenkai* foi desmembrado e um novo clube foi formado, o *Glória Seinenkai*. O motivo que originou a divisão se deve ao fato de que os jovens que integravam o primeiro clube queriam formar times de basebol. Para facilitar a organização, foram divididos em dois grupos: os que moravam mais perto da sede do Uberaba permaneceram no primeiro clube, enquanto os que moravam mais afastados foram para a Associação Glória.

A U.G.C. (União dos Gakusseis de Curitiba), é uma agremiação de jovens universitários que existe até hoje, e que foi fundada em 1949 com uma missão

diferente da ideia inicial dos clubes, afinal seu objetivo era, além da união dos descendentes, também colaborar com a sociedade paranaense (SETO; UYEDA, 2002).

A criação dessas associações e clubes foi fundamental para a manutenção das tradições e costumes japoneses, resgatando práticas culturais como peças de tetro, dança, canto, além, é claro, das mencionadas gincanas e do baseball. Muitos desses clubes e entidades passaram por muitas divisões e fusões, mas não se extinguiram, muito pelo contrário, se multiplicaram. Hoje, em Curitiba, eles ainda são responsáveis por incentivar nas novas gerações o cultivo da cultura japonesa, sendo um espaço em que as famílias podem se reunir e confraternizar.

1.3 A IMAGEM DO IMIGRANTE: DO MITO DO PERIGO AMARELO AO “ALUNO INTELIGENTE E DISCIPLINADO”

Muitas foram as expressões e os adjetivos que Seto e Uyeda (2002) identificaram na tentativa de retratar o preconceito em relação à imigração japonesa, como por exemplo, o mito do “Japão imperialista”, a “ameaça amarela”, o “perigo japonês”, o “perigo amarelo”, “indesejáveis”, “não compatíveis”, “inassimiláveis”, “de costumes estranhos”, que “contaminariam” a raça, “feios” etc. Em princípio, a imigração japonesa era encarada apenas como uma substituta temporária da europeia. A imagem que se tinha desse imigrante oriental era, desde o começo, uma imagem bastante estigmatizada e estereotipada. Takeuchi (2010) representa essa ideia fazendo uso de uma peça publicitária impressa, datada de 1909, da loja “Bazar Japão”, que comercializava produtos importados do Japão, na qual se pode ver quatro personalidades importantes da época (Affonso Penna, Miguel Calmon Du Pin e Almeida, Barão do Rio Branco e Hermes da Fonseca) trajando quimonos, com chinelos de dedo, chapéus em formato cônico, além do típico bigode chinês.

Predominava no imaginário brasileiro o exotismo em relação aos hábitos, costumes e aparência dos japoneses. Eram denominados de “corpos estranhos”, não sendo nem de cor preta e nem indígena (TAKEUCHI, 2010). Tido como imigrante problemático,

Além de ser considerado irredutível e ainda mais imperialista que o alemão, o japonês carregava a “marca” de ser de uma outra raça, diversa, não ocidental. Em última instância a sua diversidade extrema o tornava “não compatível” racialmente, e também não

atendia aos parâmetros étnicos, sociais e culturais valorizados naquela época. (CROCI, 2010, p. 285; grifos do autor).

Apesar dessa visão, podemos notar algumas ambiguidades em relação ao imigrante japonês. Ora ele representa o “estereótipo do trabalhador honesto, dócil, pacato, eficiente, diligente e [ora] o agente a serviço de um país imperialista, portanto um potencial perigo político e racial”. (CROCI, 2010, p. 284).

Ainda de acordo com Croci (2001, p. 297; grifos do autor), essa ambivalência esteve presente também em alguns jornais da época, nos quais pequenas notícias davam conta do japonês como sendo um trabalhador diligente, submisso, o “perfeito colono”, alfabetizado, limpo, ordenado e principalmente “*resistente a misturar sua raça com outra*”.

As impressões sobre a realidade acabam transpondo barreiras e sendo representadas também na literatura. Ao analisar algumas obras da literatura brasileira no período da segunda década do século XX,⁷ Berta Waldman (2010) nos dá elementos preciosos para compreender o processo de construção e representação da imagem do imigrante japonês. De maneira geral, o imigrante aparece como serviçal, caracterizado pela obediência, ridicularizado pela fala errática, na qual as palavras não são pronunciadas com a fonética correta, pela busca de enriquecimento, limpeza, disciplina. A capacidade de ascensão é bastante destacada nas obras analisadas, assim como o fato de os casamentos se darem apenas entre descendentes, o que reforçaria a ideia de que o japonês estaria aqui somente para “roubar” as riquezas do Brasil. Outro aspecto relevante na análise da autora está relacionado à imagem da mulher japonesa: submissa, frágil, de riso e sentimentos contidos. Nesse mesmo quadro, podemos citar o filme dirigido por Rob Marshall, *Memórias de uma gueixa*, de 2005, baseado no romance homônimo (GOLDEN, 2006), cujo enredo principal gira em torno da história dos rituais de iniciação das gueixas de década de 1940, e no qual vemos novamente a figura feminina japonesa sendo representada pela delicadeza da fala, dos gestos; pela educação e submissão em relação ao homem e suas expectativas.

⁷ Entre as obras analisadas estão *Amar, verbo Intransitivo* (1927), de Mário de Andrade, *Marco zero: a revolução melancolia* (1943), de Oswald de Andrade, o conto *O mistério da prostituta japonesa* (1986), de Valêncio Xavier e *O sol se põe em São Paulo* (2007), de Bernardo Carvalho.

No período pós-guerra, mais especificamente a partir dos anos de 1960, essa imagem negativa dos imigrantes japoneses, que havia perdurado por décadas, começa pouco a pouco a dar lugar a outra, certamente mais positiva – e, portanto, facilitadora do processo de integração –, mas ainda estereotipada: a do japonês como “inteligente”, “bom aluno”, “disciplinado”, “respeitador da ordem e das hierarquias”. Fator que contribuiu nessa mudança foi o fato do Japão ter vivido um período de reestruturação e de intenso crescimento econômico logo após o fim da Segunda Guerra, o que fez com que alcançasse, material e simbolicamente, o posto de país “avançado”, “desenvolvido”, algo que o Brasil buscava nesse período. A posição de destaque alcançada pelo Japão na economia internacional contribuiu, de alguma forma, para que seus antigos cidadãos passassem a não ser mais considerados estranhos, mas identificados com o progresso e com aquilo que era moderno. Prova disso, por exemplo, são as peças publicitárias televisivas, muito presentes ainda no imaginário de quem viveu (e assistiu televisão!) na década de 1990, na qual víamos japoneses representando papéis em comerciais de eletroeletrônicos que eram sinônimos de garantia e alta tecnologia (RIAL, 1998).

Se, conforme destaca Tsuda (2000), desse momento para cá continua havendo distinção étnica em relação aos nipo-brasileiros, e por vezes, alguma discriminação, por outro lado, é fato que os imigrantes japoneses e seus descendentes participam e são aceitos na sociedade brasileira.

2. O PROBLEMA DA IDENTIDADE: DIALOGANDO COM ZYGMUNT BAUMAN E MICHEL MAFFESOLI

Dia após dia, desde o nosso nascimento, travamos uma batalha intensa para descobrirmos quem nós realmente somos. Mesmo gastando um tempo considerável de nossas vidas arquitetando planos para termos alguma certeza e segurança sobre nossas figuras, essa tarefa parece nunca ter fim, de forma que vivemos em constante construção e desconstrução. Certamente essa inquietação não é exclusividade do nosso tempo, mas definir nossas identidades tem se tornado uma empreitada cada vez mais desafiadora, sobretudo se considerarmos que as bases sobre as quais as identidades, individuais e coletivas, se assentavam até bem pouco tempo atrás, conforme nos ensina o sociólogo Zygmunt Bauman, perderam sua solidez no mundo globalizante.

Em seu livro *Identidade*, fruto de uma entrevista concedida a Benedetto Vecchi, Bauman (2005) trata de questões que envolvem o problema da construção das identidades no mundo moderno: a gênese das identidades nacionais, o papel do Estado nessa construção, o papel das comunidades, identidades individuais e coletivas, a fluidez versus a solidificação das identidades, o surgimento das subclasses, o uso das novas tecnologias de comunicação, entre outros elementos que cercam o tema.

A fluidez da modernidade acabou adentrando o território das identidades, pois, afinal de contas, não é tarefa fácil tapar todas as arestas e impedir que o líquido se infiltre, especialmente quando possui tanta força. Logo na introdução do livro, Vecchi nos diz que Bauman vê a globalização como “uma grande transformação que afetou as estruturas estatais, as condições de trabalho, as relações entre os Estados, a subjetividade coletiva, a produção cultural, a vida cotidiana e as relações entre o eu e o outro.” (BAUMAN, 2005, p. 11). Assim, “erram” aqueles que ainda tentam se sustentar nos pilares sólidos e firmes que uma vez existiram, não sendo mais possível negar a facilidade com que as coisas surgem e em seguida se dissolvem, aparecem e evaporam. Possuir identidades fluídas, que mudam a todo o momento, pode não ser de todo maléfico. No entanto, é preciso compreender como, por que e quais as consequências dessas constantes mudanças, que estão diretamente atreladas à *modernidade líquida*, utilizando a

nomenclatura criada por Bauman, que estabelece diferenças notáveis em relação ao que ele chama de *modernidade sólida*. Solidez e liquidez são metáforas usadas por ele para dar conta das mudanças que paulatinamente ocorreram durante a transição do século XX para o XXI (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009).

2.1 O NASCIMENTO DAS IDENTIDADES: COMPREENDENDO A(S) MODERNIDADE(S)

A modernidade sólida foi marcada pela ordem, pela rigidez, pela durabilidade, estabilidade, estratégias de longo prazo, enfim, por elementos que pudessem dar aos indivíduos e a comunidade um senso de que o futuro seria algo ao qual não se precisasse temer, pois já estaria contido e definido no e pelo presente. Um elemento se destacou nessa busca e produção de solidez: o trabalho.

Por meio do trabalho os sujeitos se tornavam cidadãos dignos, reproduzindo seus ideais e modos de vida. Estar empregado significava ter uma vida correta, ética, além disso, forneceria ao trabalhador uma estabilidade “proporcionada pelas instituições sociais, que indicavam as condutas a serem seguidas e que permitiam a manutenção de rotinas, ao mesmo tempo em que decretava a divisão entre o certo e errado, normal e patológico”. (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 34). Se por meio do trabalho a honra do cidadão era estabelecida, portanto, nada mais razoável do que possuir um trabalho fixo, um emprego regular, e lutar para que essa relação fosse longa e duradoura. A modernidade sólida estava situada em um tempo extremamente importante para o desenvolvimento capitalista, no qual trabalhador e patrão estavam intimamente ligados: o primeiro, por necessitar do trabalho para sua sobrevivência, e o segundo, por precisar de uma força capaz de produzir e lhe trazer lucro.

Com os indivíduos ocupados trabalhando, a sociedade se mantinha equilibrada e ordeira, visando um futuro formidável e bastante produtivo:

Quaisquer que tenham sido as virtudes que fizeram o trabalho ser elevado ao posto de principal valor dos tempos modernos, sua maravilhosa, quase mágica, capacidade de dar forma ao informe e duração ao transitório certamente esta entre elas. Graças a essa capacidade, foi atribuído ao trabalho um papel principal, mesmo decisivo na moderna ambição de submeter, encilhar e colonizar o futuro, a fim de substituir o caos pela ordem e a contingência pela previsível (e portanto controlável) sequência dos eventos. Ao

trabalho foram atribuídas muitas virtudes e efeitos benéficos, como por exemplo, o aumento da riqueza e a eliminação da miséria; mas subjacente a todos os méritos atribuídos estava sua suposta contribuição para o estabelecimento da ordem, para o ato histórico de colocar a espécie humana no comando de seu próprio destino (BAUMAN, 2001, p. 157).

Nessa passagem que acabamos de ler a respeito do trabalho, Bauman nos mostra elementos que são característicos da modernidade sólida, como a certeza no/do futuro, o controle sobre adversidades e a conseqüentemente segurança, e, principalmente, a ordem. O trabalho trouxe a ordem como tarefa na modernidade sólida: trabalhar era algo que estava atrelado a natureza humana; errático era ser um desempregado, sem vínculos que os ligassem e os prendessem a um lugar. A labuta diária fazia com que os indivíduos criassem uma rotina, padrões comportamentais a serem seguidos no intuito de manter o emprego, portanto, seu comportamento era previsível e fácil de ser controlado, um ambiente relativamente seguro para se fixar uma identidade.

A ordem trouxe consigo a necessidade de disciplinar aqueles que viviam sob seu comando, e o medo do incerto, do desconhecido, do outro, desenvolveu uma incontrolável obsessão por classificações. Classificar significava dizer que alguns seriam selecionados e outros seriam deixados de fora; incluídos seriam aqueles que se encaixam nos padrões ditados pela ordem e excluídos aqueles que não eram bem vindos por gerarem desconforto, por não serem classificáveis. A ordem era uma luta travada contra a ambivalência, contra o caos, a imprevisibilidade, o outro, a incerteza, a confusão, a dúvida, o diferente, o ambíguo, o desconhecido. Numa palavra: contra tudo aquilo que não se podia controlar (BAUMAN, 1999).

Para que nada escapasse do controle, a ordem deixava de ser o elemento final da ação, passando a ser sua origem, transformando o resultado final em um produto do disciplinamento. Esse, por sua vez, era alcançado pela vigilância constante, pela visão superior do disciplinador estabelecida nas torres panópticas modernas. As torres panópticas possuíam um elemento arquitetônico que possibilitava observar com um ângulo de 360º o recinto em que era construído; do alto, o observador possuía a vantagem de uma visão ampla, sem obstruções. Essa ferramenta facilitou e aumentou a vigilância e o controle daqueles a serem disciplinados:

[...] escolas, quartéis, hospitais, clínicas psiquiátricas, albergues, instalações industriais e prisões. Todas essas instituições eram fábricas de ordem. E, como todas as fábricas, eram locais de atividade propositada, calculada para resultar num produto concebido com antecedência – no caso, no restabelecimento da certeza, eliminando a aleatoriedade, tornando a conduta dos internos regular e previsível novamente. (BAUMAN, 2011, p. 146).

Pensando nas instituições que adotaram o panóptico como elemento disciplinador, nota-se que algumas delas, como as escolas e quartéis, eram instituições pelas quais todos, eventualmente, acabavam passando. Sob essa ótica, o poder disciplinador se fazia bastante eficaz, pois os indivíduos acabavam fazendo parte de várias dessas instituições ao longo de suas vidas, primeiramente durante os anos escolares, em seguida, para os homens, nos quartéis, e posteriormente o trabalho com a rotina estabelecida pelas fábricas. “Um homem incapaz de emprego ou de alistamento era um homem essencialmente fora da rede de controle social” (BAUMAN, 2011, p. 149). Dessa forma o poder disciplinador se tornava bastante eficaz, alcançando suas metas de tornar correto o incorrigível, de estabelecer padrões de comportamento, controlando e educando os corpos, tornando-os dóceis e fortes.

O fato de possuir um corpo forte e produtivo, nessa perspectiva, era sinônimo de ser um sujeito saudável, apto ao trabalho, virtuoso para as fábricas, elevando o status daqueles que o possuíam e que eram capazes de desempenhar trabalhos pesados. Seu inimigo era o corpo fraco, franzino, doente.

A cultura moderna trouxe o corpo aos holofotes, uma vez que era um representante das potencialidades do homem. O corpo também estava fortemente atrelado à economia, uma vez que era o corpo do trabalhador que produzia, que fazia com que as fábricas sobrevivessem e lucrassem. Sendo assim, o conceito de “corpo forte” gerou um mal que assombrou a modernidade, transformando a “degeneração” em algo a ser temido. Entenda-se degeneração como “‘perda de energia’, moleza corporal, fraqueza e flacidez” (BAUMAN, 2011, p. 150).

No entanto, era crescente o número de pessoas consideradas “inaptas”, ou com corpos insuficientemente fortes, como moradores das periferias urbanas ou bairros miseráveis, trabalhadores informais. Ao se alastrarem e adentrarem os centros civilizados, geravam um “pânico intelectual e legislativo, por serem lidos (e

não erradamente) como sinais de fracasso do mais decisivo dos empreendimentos modernos” (BAUMAN, 2011, p. 150).

O esforço físico estava totalmente atrelado à pobreza, e se o físico daqueles responsáveis por gerarem lucro não mais estava apto, então era inevitável que um colapso ocorresse. No entanto, as instituições que antes eram as responsáveis pelo estabelecimento da ordem foram perdendo suas forças normativas e ordeiras. Pode-se notar essa mudança, por exemplo, na relação, antes longa e sólida, entre as fábricas e seus trabalhadores:

Atualmente, com a flexibilização, a desregulamentação e a precarização do trabalho, o antigo casamento entre patrões e empregados (vale dizer, entre capital e trabalho), que os mantinham presos ao “chão da fábrica”, não passa de uma *coabitação até segunda ordem*, sustentável apenas enquanto beneficiar um dos pólos ou até nova rodada de demissões e ajustes orçamentários. Outrora caracterizado como o principal valor dos tempos modernos na busca da *ordem como tarefa*, fornecendo o (sólido) eixo ético da sociedade em seu conjunto e também o eixo seguro em torno do qual os indivíduos poderiam fixar suas identidades, o trabalho teria transitado do reino da *ordem*, da solidez, para o universo cambiável, errático, episódico e incerto do *jogo*, da fluidez. (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 34)

O derretimento da solidez do mundo do trabalho alterou a forma, antes engessada e monótona, da vida de seus habitantes modernos; “caos e ordem”, elementos inseparáveis da modernidade, como afirma Bauman (1999, p.12), protagonizam um duelo interminável. Onde existe o caos, estará também a ordem para tentar classificar e controlar a bagunça.

Classificar fez e faz parte de uma estratégia ordeira, de buscar tornar padrão o aleatório, arrumar o bagunçado, fincar pilares em terras firmes para que nada saia do lugar. Assim como o caos gera a ordem, e vice-e-versa, a classificação gera a ambivalência. Quando as ferramentas de classificação, por exemplo a linguagem, se tornam obsoletas, inadequadas, insuficientes, abre-se uma brecha para que determinado elemento a ser classificado seja capaz de se encaixar em mais de uma categoria, gerando incertezas, indefinições, desconforto. A ambivalência cria um desequilíbrio na ordem classificatória.

Sem o papel soberano do Estado, ou do olhar vigilante e controlador das instituições públicas para assegurar um estilo de vida padronizado, e limites comportamentais a serem rigidamente seguidos, os indivíduos acabam sendo

forçados a se responsabilizarem eles mesmos pelas suas decisões, pelas suas escolhas. Fica a cargo de cada um decidir pelo certo e errado, pelo amigo e inimigo, benéfico ou maléfico. A liquefação dos antigos sólidos deixa tudo a cargo do indivíduo, do “faça-você-mesmo”, e a auto-afirmação ganha forças e prioridade nas escolhas de cada um.

Os papéis são invertidos na modernidade líquida: seguir o mestre e dar-se por satisfeito com isso, é substituído por uma constante correria, um impulso de estar sempre se movimentando para que não seja deixado para trás. Isso exige um enorme esforço para se manter em dia com as demandas do mundo líquido moderno, onde nada se fixa, nada se mantém por muito tempo; onde o efêmero toma conta dos relacionamentos e nada mais é para “sempre”. A identidade é forçada a deixar o seu aconchegante porto seguro do mundo sólido, para se tornar livre, diversa, desencaixada, fluída, ambivalente, múltipla.

A ética do trabalho foi substituída pela ética do consumo, os indivíduos deixam de lado a posição de indivíduos internos para darem lugar a um indivíduo coletor de sensações. A modernidade líquida nos possibilita respirar novos ares, explorar terrenos nunca antes visitados, serrar as amarras que nos prendiam a mesmice.

Bauman (2001) afirma que a privatização dos afazeres modernos é um dos principais elementos que diferencia a modernidade líquida da sólida. Outra importante característica é a mudança na concepção de durabilidade, de fixidez, da necessidade de certezas a respeito do futuro. Na modernidade líquida, os projetos passam a ser transitórios, indefinidos, fluídos. Porém, nenhuma mudança é completamente livre de ônus. Muitos aspectos da vida moderna tornaram-se problemáticos para seus habitantes, provocando confusões, insegurança, ansiedades. Uma delas, e a que elegemos como mote para este trabalho, é a questão das identidades.

2.2 IDENTIDADE COMO TAREFA

Toda a virada de ano começa com resoluções para muitas pessoas. Promessas mirabolantes, que talvez nunca venham a ser cumpridas, metas às

vezes razoáveis, até realistas, esperanças de que o ano que esta por iniciar seja (sempre) muito melhor do que o que passou. Abandonamos o velho e adotamos o novo, sempre em busca de algo que nem sabemos ao certo o que é, embora saibamos, com certeza, que o que temos poderá ser melhor. Olhamos para frente sem saber o que vai acontecer e, ao mesmo tempo, vivemos ao máximo o agora. Queremos mudanças, acontecimentos, felicidades, novas experiências, viagens, dinheiro, saúde. Estamos sempre em busca de algo, algo que nunca chega, nunca se satisfaz.

Creio que a construção de nossas identidades seja um pouco parecida com nossos votos de Ano Novo, pois estamos sempre nessa ânsia por movimento, da busca de algo novo, de construir, de ser diferente, melhor, mais feliz, mais adequado. Deixamos no passado o velho, para em seguida ir em busca do novo; queremos novas sensações, novas emoções. Nossas identidades estão sempre se renovando na liquidez da modernidade, aliás, é isso que fazemos para que não sejamos excluídos ou deixados de lado como o velho ano que passou. Somos impulsionados pela necessidade de continuar pensando no amanhã, para não sermos atropelados pelo tempo, pelos outros, pela solidão.

As mudanças decorrentes da passagem da modernidade sólida para a líquida trouxeram novos afazeres para os indivíduos. A metáfora do líquido não poderia ser mais adequada quando pensamos nas identidades. Devido ao declínio das influências exercidas pelas instituições estatais, os indivíduos acabaram ficando sem um modelo que os moldava e que determinava como, e de que forma deveriam seguir suas vidas. A identidade foi uma maneira encontrada para suprir esse vazio:

Pensa-se na identidade sempre que *não há certeza* sobre o lugar de pertencimento, quando não há certeza sobre como se colocar dentre a evidente variedade de estilos e padrões de comportamento, e sobre como se assegurar de que as pessoas aceitem essa posição como correta e adequada de modo que ambos os lados saibam como agir em presença do outro. “*Identidade*” é um nome dado à *buscada fuga dessa incerteza*. Assim “identidade”, apesar de ser claramente um substantivo, comporta-se como verbo, ainda que um verbo estranho: ele só aparece conjugado no futuro. (BAUMAN, 2011, p. 114; grifos do autor).

De fato, as identidades não são algo *a priori*, mas sim uma invenção da modernidade, uma convenção social, um projeto a ser construído e, portanto, repleto

de escolhas a serem tomadas. A partir do final do século XX, e conforme o projeto moderno ganha novas feições e se materializa em nossas sociedades, a fragilidade, bem como a condição passageira das identidades, tem se mostrado cada vez mais óbvia. Porém, a identidade nem sempre foi um problema premente: somente a partir do momento em que pódio no qual estava assentada entrou em crise é que os holofotes se voltaram para ela:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto do seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo. (HALL, 2005, p. 9).

Nessa passagem, Hall nos dá elementos importantes a serem considerados sobre a modernidade e também sobre as identidades. Gostaria de chamar atenção para o surgimento das identidades nacionais que, assim como o conceito de Estado-nação, é também um produto da modernidade.

Bauman (2005, p. 23) remete-se a Polônia, sua terra natal, para relatar um fato que exemplifica bem a questão. Um censo estava sendo realizado naquele país com o intuito de “coletar informações sobre a auto-identificação de todos os indivíduos do Estado polonês”. Ao chegar aos pequenos vilarejos, aos moradores do campo, os entrevistadores não conseguiram extrair dos indivíduos uma definição de nação, muito menos do significado de nacionalidade. Eles respondiam simplesmente que eram dali, que eram daquele lugar. Para eles, suas terras representavam o limite de seu país, pois nunca haviam ido a outros lugares, não conheciam as fronteiras geográficas reais – e também simbólicas – do país que habitavam. “Foram necessárias a lenta desintegração e a redução do poder aglutinador das vizinhanças, complementadas pela revolução dos transportes, para limpar a área, possibilitando o nascimento da identidade – como *problema* e, acima de tudo, como *tarefa*.” (BAUMAN, 2005, p. 23-24).

Tarefa, pois era preciso fazer algo a respeito. As identidades deixaram de ser algo natural, algo sobre o qual os indivíduos nada podiam fazer, para se tornar um

elemento que precisava e precisa ser construído, batalhado, criado, sem poder se dar ao luxo da inércia. A identidade somente existe como um problema, da necessidade de se encaixar em algum padrão, em pertencer AA algum grupo, tribo, comunidade, em saber se portar diante do(s) outro(s). Não é mais possível e aceitável conservar uma única identidade sem ser deixado para trás, sem ser considerado um excluído. No entanto, apesar desse fã de pertencimento, ela é uma construção individual, um fardo a ser carregado por cada um, pois as certezas e verdades passam a ser pensadas não mais coletivamente (BAUMAN, 2011).

É nesse sentido que o sentimento de certeza é abalado, pois como saber ao certo o que é aceitável ou não, o que se espera como correto, adequado, permitido. A sensação de insegurança e instabilidade passa a fazer parte do cotidiano dos indivíduos no atual estado da modernidade.

Foi o Estado-nação que tomou para si o local de nascimento dos sujeitos como fator determinante para o reconhecimento e afirmação de sua nacionalidade. Logo, todos deveriam possuir uma nacionalidade, pertencer a uma nação e reconhecer-se nela. Os moradores das regiões mais afastadas dos centros urbanos, “atrasadas”, das florestas e das aldeias, como no episódio narrado por Bauman e anteriormente referido, não eram ignorantes ou limitados, o problema não era esse. O fato é que não se pode ser algo diferente sem conhecer outras realidades, não é possível definir quem eu sou se nunca existiu a possibilidade de ser outra pessoa. Afinal, só almejamos algo que não temos ou que não somos quando sabemos de sua existência. Não fazia sentido indagar àqueles aldeões sobre suas identidades, uma vez que “seu mundo” nunca havia demandado tal definição. Para eles, “identidade” não era algo necessário, não lhes fazia falta. Não se pode possuir uma identidade sem saber o que ela representa.

A idéia de “identidade”, e particularmente de “identidade nacional”, não foi “naturalmente” gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um “fato da vida” auto-evidente. Essa idéia foi *forçada* a sair da *Lebenswelt* de homens e mulheres modernos – e chegou como uma *ficção*. Ela se solidificou num “fato”, num “dado”, precisamente porque tinha sido uma *ficção*, e graças à brecha dolorosamente sentida que se estendeu entre aquilo que essa idéia sugeria, insinuava ou impelia, e ao *status quo ante* (o estado de coisas que precede a intervenção humana, portanto inocente em relação a esta). A *idéia de “identidade” nasceu da crise do pertencimento* e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é” e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela idéia – recriar a

realidade à semelhança da idéia. (BAUMAN, 2005, p. 26; grifos do autor).

É relevante pensarmos no tema da identidade como uma cadeia de acontecimentos que surge, como mencionado acima, pela crise do pertencimento, pela falta de um sentimento de unidade dos indivíduos que nasceram e/ou viviam na mesma comunidade, no mesmo país. No entanto, progressivamente ela foi se sedimentando no fundamento que sustenta o “eu” de cada indivíduo. E a partir do momento em que esse sedimento passa a se movimentar, a se transformar, o que antes estava seguro e firme, agora perde sua estabilidade. Por conta dessa “inexatidão do ambiente”, os indivíduos não encontram mais as mesmas “bases” de outrora sobre as quais assentavam seus comportamentos, produzindo, como efeito, um sentimento de insegurança e de crise.

Como aponta Bauman (2005, p. 26), a identidade só poderia ingressar no mundo da vida (*Lebenswelt*) como “um estímulo, um dever e um ímpeto à ação”. Em uma palavra: como *tarefa* a ser realizada. Nesse sentido, o nascente Estado moderno, no seu “casamento” com a nação, necessitava que seus indivíduos se subordinassem incondicionalmente a apenas um comando, garantindo assim a segurança, existência e a realização do futuro da nação.

Não fosse o poder do Estado de definir, classificar, segregar, separar e selecionar, o agregado de tradições, dialetos, leis consuetudinárias e modos de vida locais, dificilmente seria remodelado em algo como os requisitos de unidade e coesão da comunidade nacional. (BAUMAN, 2005, p. 27).

Para que uma comunidade nacional coesa ocupasse o lugar de um aglomerado de indivíduos do Estado – *projeto* que, como aponta Bauman (2005, p. 27), permaneceu não apenas incompleto, mas cuja existência foi sempre precária – demandava um esforço de vigilância ininterrupta e o emprego, com frequência, de grandes doses de força e violência sobre os indivíduos. Assim, como forma de coibir pensamentos e práticas que fossem contrárias a idéia de uma identidade nacional, a ameaça de “exclusão”, resultante, segundo Bauman (2005, p. 27), da “superposição do território domiciliar com a soberania indivisível do Estado”, passa a se colocar como uma possibilidade iminente.

Ser excluído significa não fazer mais parte de determinado grupo, significa estar avulso, não fazer mais parte do “nós” e sim do “eles”, representando a ameaça de estar sozinho, e de não pertencer a nenhuma comunidade. Sem essa constante ameaça e prática, acrescenta Bauman (2005, p. 28), “o ‘pertencimento’ teria perdido o seu brilho e o seu poder de sedução, junto com sua função integradora/disciplinadora”.

O sentimento de nacionalidade certamente não ocorreu, adverte o autor, com a naturalidade que imaginamos: nascimento e nacionalidade não surgiram naturalmente atrelados um ao outro. Porém, é inegável que características pessoais como filiação, nome, idade, não eram tão merecedoras de atenção como a nacionalidade, e podemos afirmar que essa prática criou raízes tão profundas que até os dias de hoje ainda priorizamos a nacionalidade dos indivíduos perante outras características. Prova disso é a reação de oficiais de imigração nos Estados Unidos – mas poderia ser em outro país –, por exemplo, ao receber o passaporte das mãos de um mexicano, ou de um inglês. Ao cruzarmos fronteiras somos sempre perseguidos por nossas identidades nacionais, carregando características e sentimentos de pertença que nos movem e que nos denunciam.

Há sete anos, quando Bauman concedeu a entrevista que resultou no mencionado livro, as redes sociais, os sites de relacionamento na internet e a tecnologia informacional ainda não tinham atingido o grau de evolução em que se encontram hoje. O autor nos fala de como fazemos uso das chamadas “comunidades virtuais” como “substância à identidade pessoal”, que, segundo ele, acabam não funcionando exatamente como gostaríamos nesse processo. Aliás, muitas vezes elas tornam-se um obstáculo, dificultando ainda mais os “acordos” na construção do eu e no sentimento de pertencimento (“sentimento do nós”), pois são muito mais frágeis do que as velhas “formas sólidas – com a pretensão de ser ainda mais sólidas – de convívio” (BAUMAN, 2005, p. 31). Na internet, podemos nos relacionar com outras pessoas com a mesma facilidade com que somos descartados por elas: é fácil entrar ou ser abandonado nas “comunidades” eletronicamente mediadas. Apoiado em Clifford Handy, Bauman adverte que as redes sociais estariam criando um distanciamento ainda maior entre as pessoas, dando a impressão de proximidade por possibilitarem contato, ou ao menos notícias diárias

dos “amigos”, quando na verdade nos privam da vontade de estabelecer contato físico direto, de encontros pessoais, olho no olho.

As redes sociais, os sites de relacionamento, bem como os celulares, *smartphones*, aparelhos de MP3/4, estão desenvolvendo novos costumes, novos hábitos em nossas rotinas. Passamos mais tempo dialogando com a câmera do computador ou falando ao celular do que frente a frente com outras pessoas. Além disso, os celulares tornaram-se nossos maiores (e melhores?) “companheiros”: não saímos de casa sem eles e tampouco desgrudamos deles mesmo dentro de nossos lares. Eles deixaram de ser apenas meros aparelhos com os quais falamos com pessoas que estão distantes geograficamente. Os *smartphones*, por exemplo, utilizam tecnologia que nos encaminha cada vez mais para o isolamento, pois possuem funções que possibilitam o acesso à internet a qualquer momento, aplicativos que nos mantêm ocupados sem necessitarmos de outra pessoa para compartilharmos qualquer tipo de experiência. E mesmo quando nos encontramos pessoalmente, esses incríveis aparelhos não ficam fora da roda, pois nos habituamos a ficar “conectados” que, mesmo na presença física de outras pessoas, acabamos nos afastando temporariamente da conversa para checarmos nossos e-mails, ou para verificarmos se alguém nos deixou um recado em alguma página de relacionamento ou rede social.

Como isso estaria afetando nossas identidades? É fato, por exemplo, que as novas tecnologias possibilitam maior fluidez e variação, por assim dizer, de nossas identidades. Por exemplo, é possível assumir inúmeras identidades por meio de diferentes páginas de relacionamento, ser “outra pessoa” em cada uma delas. Aparentemente, não há grandes prejuízos – com exceção, claro, do sentimento de insegurança – em sermos pessoas diferentes em diferentes ocasiões, até porque assumimos papéis distintos no trabalho, em casa, na faculdade, com grupos de amigos etc. Talvez não seja esse o problema, mas sim a superficialidade, precariedade e volatilidade que cada identidade possui nos espaços virtuais. Assim, quando criamos vários “eus” na internet, nenhum deles possui consistência ou perdura o tempo suficiente para que possa ser assumido integralmente pelo indivíduo. A consequência direta disso parece ser uma maior exposição, sem nenhum “filtro” ou mediação subjetiva, às influências “externas”. No caso específico

das redes sociais virtuais, talvez não sejamos nós que “surfamos a onda” (da internet), mas ela que nos surfa.

De acordo com Bauman (2005, p. 32), esse distanciamento vivido e sentido por meio da rede de computadores contemporaneamente é radicalmente distinto daquele experimentado por figuras características da modernidade “sólida”, como os vagabundos das análises de Simmel, os praticantes da desatenção civil de Goffman e, poderíamos acrescentar, o flâneur de Baudelaire e Benjamin. Essas figuras das grandes cidades do século XIX e início do XX (Berlim, Londres e, sobretudo, Paris) pretendiam se colocar como espectadores dos “dramas urbanos” que ocorriam nas ruas repletas de pessoas,

mas entravam nesse teatro sem se juntarem à companhia. Distanciavam-se daquilo que viam e observavam. Mas não era fácil para eles distanciar-se do palco em que o drama se desenrolava: a proximidade física podia ser facilmente confundida com a proximidade espiritual. (BAUMAN, 2005, p. 32).

Emblemática, nesse caso, é a postura do flâneur retratada na poesia de Baudelaire e interpretada por Walter Benjamin. Apoiado nesse último e também em Rouanet (1999), Bassani (2008, p. 102-103) afirma que o flâneur mantém com a multidão – aglomerado de pessoas que se movimenta freneticamente pelos centros urbanos sem que se constitua uma “comunidade”, um “nós” – uma postura ambígua: diferentemente do passante comum, que se enfia na massa e nela se dilui, ele conserva ainda sua individualidade colocando-se na margem, na “periferia”. O flâneur despreza a massa, mas, ao mesmo tempo, é seu cúmplice, porque, se por vezes ela se coloca como paisagem, “contemplada à distância”, em outras ela é seu asilo, seu ninho acolhedor. Sua existência depende da multidão de pessoas.

Além do flâneur, creio que valha a pena pensarmos também em outras personalidades que foram se construindo em decorrência das novas características trazidas pela modernidade líquida, e que representavam uma ameaça para a solidez, como o vagabundo, o turista e o jogador. Em seu livro *Vidas em Fragmentos*, Bauman (2011) nos fala sobre cada um deles em mais detalhes.

O errante, considerado aquele que vaga sem destino pré-determinado, trazia insegurança e era malquisto por onde passava justamente por ser seu objetivo uma incógnita. Sua liberdade era ameaçadora, pois não respeitava barreiras e fugia ao controle do Estado. O enfraquecimento da necessidade de fincar raízes fez com que o número de “errantes” aumentasse nos tempos de liquidez, pois lugares que

poderiam fornecer condições adequadas para que eles se estabilizassem foram ficando cada vez mais escassos; portanto, sua caminhada nunca chega ao fim.

No caso do turista, seu movimento parte de sua insatisfação com os lugares em que já esteve e as experiências vividas proporcionadas por cada lugar. O turista sempre *está*, nunca *é* do lugar. Seu objetivo é sempre buscar novas experiências, novas sensações e emoções, nunca satisfeito. Ao contrário do vagabundo, o turista se dá ao direito de não ser incomodado, e não enfrenta uma realidade dura e de necessidades. Seu mundo é estetizado, e, além disso, possui sua própria casa, ao menos em teoria, algo que lhe proporciona certa segurança. Uma segurança de poder, e ter para onde voltar, um lar que o espera caso canse de suas viagens.

O lar é o motivo que possibilita o turista a se aventurar, ir e vir, pois sabe que, ao final de suas explorações em terras antes desconhecidas, retornará a um lugar seguro e salvo, todo seu. Saber de sua existência torna a empreitada mais prazerosa, lá é possível baixar a guarda, retirar o escudo que o protege, e por isso sente-se bem em se fantasiar e ser o que deseja ser enquanto esta fora.

O problema é que a aventura esta tomando o lugar da vida. O fato de estar sempre se aventurando torna-se um estilo de vida, tornando cada vez mais difícil reconhecer o que seria a vida e o que seria a jornada. A certeza de que é possível retornar ao lar é um sentimento futuro; se esse sentimento é transmitido ao presente, seu encanto e fascínio se perdem, se apagam. “A possibilidade de o sonho de casa se tornar realidade é tão assustadora quanto a possibilidade de nunca se tornar”. (BAUMAN, 2011, p. 134).

Já o jogador gosta de viver uma vida rodeada de riscos. Em seu mundo é preciso saber lidar com a sorte e o azar de cada jogo, seu tempo é compartimentado em apostas, e ele preza por sua individualidade, afinal de contas, seu jogo não é um jogo em equipe. Seu grande objetivo é ganhar, portanto, não há lugar para compaixão ou cooperação. Casamentos, relacionamentos duradouros, amizades, empregos, são parte do jogo, e eles nunca se dão por inteiro, ele nunca joga “*all in*”, como no Poker, para que sempre haja a possibilidade de continuar na próxima rodada.

Em comum, essas personalidades que caracterizam nosso mundo moderno nos trazem a mensagem de que não mais estamos presos a nada e nem a ninguém. Elas representam o movimento e a falta de compromisso, nos mostram como nos

comportamos, mesmo que involuntariamente, em determinados momentos de nossas vidas.

Para Bauman (2011, p. 138),

elas [as estratégias da vida pós-moderna] estão todas em pé de guerra contra as “marras” e consequências duradouras, e militam contra a construção de redes duradouras de diretos e obrigações recíprocos. Todas favorecem e promovem uma *distância* entre o indivíduo e o outro e apresentam o outro sobretudo como objeto de avaliação estética, não moral; como uma questão de gosto, não de responsabilidade.

Os tempos mudaram e isso ninguém pode negar. Se valores, prioridades e autoridades não são mais as mesmas, a identidade também não poderia ser. A modernidade abalou também o poder do Estado, pois não há mais o desejo de manter sólido o sentimento de união de um povo como nação, nos levando a crer que as identidades nacionais estariam cada vez mais enfraquecidas, quase esquecidas. A queda das barreiras protecionistas no mercado livra o Estado do patriotismo que uma vez fizera questão de impor sob seus comandados. O mundo globalizado não oferece segurança para a identidade de seus habitantes; não há mais regras e nem posturas a serem respeitadas: “os direitos sociais são substituídos um a um pelo dever individual do cuidado consigo mesmo e de garantir a si mesmo vantagem sobre os demais” (BAUMAN, 2005, p. 35). Somos responsáveis por nossa própria identidade, estamos incumbidos da tarefa de autoconstrução, autodefinição, pois não há mais uma instituição para nos apoiarmos, não há mais uma referência única para seguirmos ou copiarmos. Estamos livres para sermos o que quisermos, para fazer as opções que julgarmos mais convenientes e adequadas.

Insegurança e fragilidade são palavras constantes no contemporâneo. Insegurança por não saber ao certo se o esforço que colocamos em determinado investimento (financeiro e, sobretudo, subjetivo) trará resultados ou recompensas. Afinal, em um mundo que está constantemente em movimento, o que se investe hoje pode não ser válido amanhã. Carreira, relacionamentos, amizades, moda estão em constante transformação. “Visualizar-se” no futuro, mesmo que próximo, em qualquer aspecto que seja, já não é mais tão fácil, pois, em meio a tantas oportunidades e mudanças, se apegar a uma única previsão, a um único “projeto”, passa a ser muito arriscado.

Por conta disso, acabamos construindo novos tipos de comunidade, que Bauman (2005, p. 37) batizou de “comunidades guarda-roupa”, por representar a atitude dos sujeitos perante eventos de sucesso momentâneos, quando penduram seus problemas em cabides e os deixam guardados e esquecidos até que o evento acabe, e, então, voltam ao guarda-roupa para apanhar seus pertences e se dirigem à saída. Esses eventos momentâneos estão em todo lugar: na capa das revistas de fofocas e de notícias, na internet, nos programas de variedades da TV, escândalos na vida das celebridades, *reality shows*, jogos de futebol, filmes, crimes que ganham proporções nacionais, guerras, novos lançamentos da moda, até mesmo acontecimentos mundiais e de extrema importância são esquecidos com imensa facilidade:

As comunidades guarda-roupa são reunidas enquanto dura o espetáculo e prontamente desfeitas quando os espectadores apanham os seus casacos nos cabides. Suas vantagens em relação à “coisa genuína” são precisamente a curta duração de seu ciclo de vida e a precariedade do compromisso necessário para ingressar nelas e (embora por breve tempo) aproveitá-las. Mas elas diferem da sonhada comunidade calorosa e solidária da mesma forma que as cópias em massa vendidas nas lojas de departamentos diferem dos originais produzidos pela alta-costura... (BAUMAN, 2005, p. 37)

Nesse contexto, não há necessidade de aproximação, de envolvimento com os outros, até porque esse outro está muito longe da realidade daqueles que tentam copiá-la ou que querem criticá-la, nos tornando cada vez mais individualistas e sozinhos. Aparência e superficialidade tomam conta do cenário do espetáculo, o que não contribui em nada para aplacar a falta de segurança e no desafio de se afirmar como sujeito portador de uma identidade (minimamente?) coerente. A liberdade e a falta de limites que antes provocavam excitação, agora se tornaram um fardo para todos os habitantes do mundo líquido-moderno:

Em nosso mundo de “individualização” em excesso, as identidades são bênçãos ambíguas. Oscilam entre o sonho e o pesadelo, e não há como dizer quando um se transforma no outro. Na maior parte do tempo, essas duas modalidades líquido-modernas de identidade coabitam, mesmo que localizadas em diferentes níveis de consciência. Num ambiente de vida líquido-moderno, as identidades talvez sejam as encarnações mais comuns, mas aguçadas, mais profundamente sentidas e perturbadoras da *ambivalência*. (BAUMAN, 2005, p. 38; grifo do autor).

Outra categoria que jogou papel importante na definição das identidades no passado, a de classe social, também perde, no mundo líquido-moderno, seu primado. A classe proletária, por exemplo, que por tanto tempo tem lutado unida em prol de seus interesses, na atual fase da modernidade perde essa característica tão marcante, uma vez que a luta não é mais da classe e sim de cada um para se salvar no próximo corte no quadro de funcionários; cada um buscando ser notado, valorizado pelo patrão para que seja lembrado de sua relevância no trabalho. Isso tudo em decorrência de novas características que tomaram conta das relações de trabalho em nossa sociedade, como por exemplo,

desregulamentação, terceirização internacionalizada, “subsidiariedade”, desengajamento administrativo, defasagem das “fábricas fordistas”, uma nova “flexibilidade” dos padrões de emprego e rotinas de trabalho, e de um desmantelamento gradual mas implacável dos instrumentos de proteção e autodefesa dos trabalhadores [...]. (BAUMAN, 2005, p. 40).

Uma vez tão sólidas e agora tão inseguras, as relação de trabalho acabam proporcionando o surgimento de sujeitos hesitantes não apenas em relação às esperanças de uma mudança social radical, senão que também em relação a investimentos de longa duração. A consequência é a preferência por viver baseando-se em pequenos projetos, deixando de lado a necessidade de uma identidade coletiva de classe, pois não há mais interesses em comum que liguem os sujeitos a um ideal de uma “boa sociedade” futura. Na modernidade líquida, cada um está por sua conta e risco. Afinal de contas, o objetivo é absorver o máximo possível enquanto dure o projeto, e em seguida “pular” para outro, sempre considerando apenas o agora e não o amanhã (BAUMAN, 2005, p. 41).

Dessa forma,

novas bandeiras foram costuradas e erguidas, novos manifestos elaborados, novos cartazes concebidos e impressos. Como a classe não mais oferecia um seguro para reivindicações discrepantes e difusas, o descontentamento social dissolveu-se num número indefinido de ressentimentos de grupos ou categorias, cada qual procurando a sua própria ancora social. Gênero, raça e heranças coloniais comuns parecerem ser os mais seguros e promissores. (BAUMAN, 2005, p. 42)

O resultado dessa fragmentação em massa foi o surgimento de novos interesses, novas lutas, novos conflitos, agora entre os subgrupos ou categorias, e, se antes já era difícil reunir-se em uma única grande classe, agora essa tarefa torna-

se praticamente impossível. Ao contrário do que possa se imaginar, adverte-nos Bauman (2005, p. 42-43), essa fragmentação não melhorou em nada a discrepância em relação à distribuição de renda, e a diferença em relação a ricos e pobres continuou a existir. Se, por um lado, a proliferação de bandeiras e campos de batalhas chamou a atenção para aspectos negligenciados na luta de classe, deslocando o foco dos aspectos econômicos sobre os quais se assentava a construção de um “mundo melhor”, para a questão do reconhecimento, respeito e destruição de estigmas de grupos e categorias, por outro, provocou o silenciamento da discussão sobre a questão financeira que, segundo Bauman (2005, p. 43-44), está na origem de parte da desigualdade e miséria humana.

Com a formação de subgrupos e também de categorias, a identificação passou a ser algo muito relevante na constituição dos sujeitos, inclusive, como fator de estratificação e diferenciação social. Segundo Bauman (2005, p. 44), há dois pólos nesse processo: em um extremo se encontram “aqueles que constituem e desarticulam as suas identidades mais ou menos à própria vontade”, e, no outro, “se abarrotam aqueles que tiveram negado o acesso à escolha da identidade, que não têm direito de manifestar as suas preferências e que no final se vêem oprimidos por identidades aplicadas e impostas *por outros*”. Para aqueles que conseguem transitar entre identidades, podendo esconder-se atrás de uma quando lhe interessa e assumir outra quando lhe convêm, essa flexibilidade possibilita que esse indivíduo se adapte mais facilmente a qualquer ambiente e situação. No entanto, o fardo pesa sobre aqueles que não têm esse privilégio, uma vez que são identificados e não possuem uma identidade constituída por eles mesmos, e da qual, inclusive, se ressentem, e passam a ser classificados, apontados, excluídos, estereotipados, estigmatizados. Para estes não há espaço e muito menos possibilidade para abandonar ou se livrar dessa identidade imposta, e estão sempre expostos aos olhares e aos dedos dos outros, que os identificam como bem intendem. O outro aqui se mostra como o vilão do oprimido. Max Frisch, citado por Bauman (2005, p. 45), define a “identidade como a *rejeição* daquilo que os outros desejam que você seja”.

Em uma posição ainda mais complicada estão aqueles que se encontram naquilo que Bauman chama de “subclasse”: a estes não há possibilidade nenhuma de identidade. Os sujeitos que se encontram, aliás, que são enxotados para a

subclasse, ficam à margem da sociedade, privados dos seus direitos, de serem reconhecidos e respeitados como sujeitos de bem:

Se você foi destinado à subclasse (porque abandonou a escola, é mãe solteira vivendo de previdência social, viciado ou ex-viciado em drogas, sem-teto, mendigo ou membro de outras categorias arbitrariamente excluídas da lista oficial dos que são considerados adequados e admissíveis), qualquer outra identidade que você possa ambicionar ou lutar para obter lhe é negada *a priori*. O significado da “identidade da subclasse” é *ausência de identidade*, a abolição ou negação da individualidade, do “rosto” – esse objeto do dever ético e da preocupação moral. Você é excluído do espaço social em que as identidades são buscadas, escolhidas, construídas, avaliadas, confirmadas ou refutadas. (BAUMAN, 2005, p. 46).

Um dos resultados perversos da globalização em nossa sociedade é o acúmulo do “lixo humano”, expressão que Bauman utiliza para referir-se aos excluídos, uma vez que é cada vez maior o número de indivíduos que não se encaixam nos parâmetros do grupo dos “perfeitos”, dos “normais”. A partir do momento que as identidades sociais deixaram de ser definidas e determinadas pelas classes, para dar lugar à ramificação dos subgrupos e categorias, os explorados deram lugar aos excluídos, sem deixar de lado a miséria e as desigualdades sociais, que não diminuíram, muito pelo contrário, somente aumentaram ainda mais a fosso entre os bons e os humilhados. (BAUMAN, 2005, p. 47).

Aos excluídos não há muitas possibilidades em aberto, ficando assim vulneráveis a qualquer oferta que possa oferecer um mínimo de esperança de deixarem essa condição de escória social. Para aqueles que têm sua identidade negada, ou aqueles que são identificados ao invés de optarem por sua própria identidade, as opções que lhes são oferecidas para se integrarem novamente na sociedade são mínimas.

Diferentemente do passado, não basta mais ser nato em determinado Estado ou nação para ser considerado parte dela. Além do mais, ser dependente dos meios públicos como a previdência, os serviços de saúde, educação, por exemplo, caracteriza pobreza, incapacidade de se auto-sustentar. A identidade, de qualquer tipo, para muitos é um sonho, um objetivo distante, difícil de ser alcançado.

Pensemos mais cuidadosamente sobre as identidades pessoais, que são comparadas por Bauman (2005) a montagem de quebra-cabeças, com o intuito de

nos mostrar como essa construção é contínua, imprevisível e incerta. As biografias, ao contrário dos quebra-cabeças, não possuem uma imagem final a qual se deve buscar imitar, não são fixas, não possuem peças exatas que se encaixam facilmente umas nas outras. Aliás, as peças que compõem as biografias nem sempre estão todas à disposição para serem usadas. O quebra-cabeça das identidades pessoais não pode ser devolvido à loja em caso de defeito; sua inexatidão gera várias possibilidades de montagem e demanda do montador maior esforço e imaginação. O resultado final da montagem de todas as peças é meramente impossível, e, além do mais, o objetivo não é necessariamente o resultado final, mas sim o processo, os meios que serão utilizados para se tentar alcançar o fim.

O vislumbre do que se espera dessa construção é o que motiva e o que nos guia durante a construção de nossas biografias. No entanto, é preciso desvirtuar nossas atenções da ânsia de se chegar ao fim e voltarmos nossas atenções para o processo em si. Dessa maneira, estaríamos construindo nossas identidades com aquilo que temos, fazendo uso das peças disponíveis, ao invés de nos iludirmos com a possibilidade de algo que não pode ser alcançado.

O fato é que, como o próprio autor atesta, a comparação entre a construção das identidades pessoais ao quebra-cabeça é apenas parcialmente verdadeira, pois a construção de ambos é dada de maneira diferente. Se, por um lado, o quebra-cabeça possui desde o início um desenho que deve ser copiado, por outro, as identidades apenas utilizam “uma série de peças já obtidas ou que pareçam valer a pena ter, e então se tenta descobrir como é possível agrupá-las e reagrupá-las para montar imagens (quantas?) agradáveis. Você está *experimentando com o que tem*.” (BAUMAN, 2005. p. 55; grifos do autor). Além disso, as identidades pessoais são representadas por sua inexatidão, flexibilidade, pluralidade, enquanto que o quebra-cabeça é fixo, previsível.

Podemos dizer que a solução de um quebra-cabeça segue a lógica da racionalidade *instrumental* (selecionar os meios adequados a um determinado fim). A construção da identidade, por outro lado, é guiada pela lógica da racionalidade do *objetivo* (descobrir o quão atraentes são os objetivos que podem ser atingidos com os meios que se possui). (BAUMAN, 2005, p. 55).

No passado essa relação era diferente. Antes da modernidade, as identidades pessoais eram dadas pelo nascimento, portanto, sem muitas escolhas a serem feitas

por parte dos indivíduos. Entretanto, a partir do momento que as identidades passaram a ser relacionadas com a classe social, deixaram de ser tão óbvias e imutáveis, convertendo-se em tarefas que os indivíduos necessitavam desempenhar por meio de suas biografias. Os burgueses, por exemplo, eram identificados não por terem nascidos na burguesia, mas sim pelo papel social que representavam de acordo com seu modo de vida. Ser burguês requeria viver, pela vida inteira, como burguês, caso contrário sua identidade deixaria de ser reconhecida como tal. Apesar de as identidades pessoais serem sentidas como uma “jornada”, por assim dizer, ainda permanecia uma grande certeza sobre a forma com que cada indivíduo deveria viver para ser reconhecido como pertencente a uma determinada classe. “Acima de tudo, essa forma parecia moldada de uma vez por todas. Podia-se seguir a trajetória passo a passo, adquirindo as sucessivas insígnias de classe em sua ordem adequada, ‘natural’” (BAUMAN, 2005, p. 56). A preocupação de que as características definidoras do modo de vida de uma classe fossem deslocadas, se perdessem ou virassem em direção contrária antes de completado o percurso, algo muito comum no contemporâneo, estava completamente ausente nesse momento histórico.

Sem os determinismos das eras pré-modernas, ficamos livres para podermos optar, escolher, eleger, selecionar as características que mais nos apeteçam, sem termos de nos preocupar com uma verdade intransigente. Apoiado em Alain Peyrefitte, Bauman destaca que essa nova liberdade, representada pela auto-identificação, fez emergir uma grande confiança, igualmente nova e sem precedentes, em nós mesmos bem como nos outros, nas outras pessoas com as quais decidimos compartilhar essa liberdade, e que recebeu o nome, segundo Bauman (2005, p. 56), de “sociedade”. Confiança na sabedoria coletiva, na confiabilidade de suas instruções e na durabilidade de suas instituições.

Porém, tanta confiança demandou também certa coragem para tamanha exposição, e, na prática, não foi bem essa a realidade. As bases que poderiam sustentar e manter essa confiança foram logo se tornando cada vez mais fluídas, instáveis e em constante transformação, incapazes de fornecer uma sólida estrutura apropriada para amparar as mudanças que estavam ocorrendo no processo das construções identitárias. Tudo se torna fluído e momentâneo, em especial as estruturas e as instituições. Nossos heróis não prevalecem por muito tempo no topo

da lista de figuras admiráveis, nem mesmo os galãs do cinema e da TV, que vão e vem. Descobertas científicas, desastres naturais, novos presidentes, tragédias nacionais e internacionais, ataques terroristas, últimas tendências dos desfiles em Paris, lugares badalados, autores populares, músicas, nada disso sobrevive por muito tempo. O surgimento ou acontecimento dos fatos possuem uma data de validade que expira assim que surge outra novidade.

E me pergunto se tudo isso, se toda essa liquidez, todas essas mudanças contínuas e constantes valem a pena. Estar sempre em movimento é a resposta para a felicidade? Como podemos “aproveitar” toda essa liberdade – que, como vimos, também não é ara todos –, se não sabemos ao certo para onde estamos caminhando? A resposta a essas perguntas, que talvez nem sejam legítimas, estão longe de serem dadas. Porém, uma coisa parece certa: não acompanhar esse movimento, essa fluidez, é mau sinal; estar fixo e imutável pode nos conduzir à mencionada *subclasse*. O advento da modernidade líquida enfraqueceu os valores, as instituições, e as estruturas da tradição, modificando a maneira como estávamos acostumados a interpretá-las. Se antes o problema a ser enfrentado era a rigidez e a inflexibilidade à qual éramos submetidos, agora ele é completamente o inverso.

Podemos afirmar que o desafio contemporâneo seria o de fazer com que as identidades não se esvaziem, não se tornem supérfluas diante de tanta inexatidão advindas da falta de referências, dos momentâneos e frágeis laços que criamos em nossos relacionamentos, e não o fato de serem múltiplas e fluídas. As identidades não podem mais ser vinculadas ao que não possui vínculo, como a permanência em determinadas terras e fronteiras, a sexualidade, os laços de parentesco, o trabalho, as gerações (BAUMAN, 2011).

2.3 COMUNIDADES E TRIBOS

A tentativa de reavivar as identidades nacionais retoma a discussão sobre o que seria seu fator determinante: o local de nascimento ou ideais em comum. Para Bauman (2005, p. 68), isso seria uma tentativa de fuga, uma maneira de negar o que já não pode mais ser negado, e, de certa forma, um retrocesso:

Para pessoas inseguras, desorientadas, confusas e assustadas pela instabilidade e transitoriedade do mundo que habitam, a “comunidade” parece uma alternativa tentadora. É um sonho agradável, uma visão de paraíso: de tranquilidade, segurança física e paz espiritual. Para pessoas que lutam numa estreita rede de limitações, preceitos e condenações, pelejando pela liberdade de escolha e auto-afirmação, a mesmíssima comunidade que exige lealdade absoluta e que guarda estritamente as suas entradas e saídas é, pelo contrário, um pesadelo: uma visão de inferno ou da prisão.

O rumo que o mundo moderno tomou nos desestimulou a investir em projetos de longa duração. Ao não estabelecermos vínculos com nada e com ninguém, e inseguros em investir em compromissos que possam nos acorrentar, nos prender, não sabemos ao certo que tipo de relacionamento gostaríamos de estabelecer, e se de fato gostaríamos de estabelecer algum. Somos, assim, guiados por um sentimento, que, ao mesmo tempo em que deseja ser amado e acolhido, é hesitante demais para aceitar qualquer tipo de amarras.

Em contrapartida à toda essa inexatidão, à falta de definições, as comunidades aparecem como um coringa na manga dos jogadores, uma ferramenta que pode ser usada para dar certa segurança aos indivíduos, um sentimento de pertença que pode colocá-los de volta nos trilhos e guiá-los a partir de interesses em comuns, capazes, mesmo que momentaneamente, de aplacar o sentimento de incerteza.

Tanto nas comunidades antigas como nas comunidades modernas o entendimento compartilhado por todos os membros que a constituíam passa a ser a cola que os une, construindo um “circulo aconchegante”. No entanto, para se alcançar esse estágio comum de entendimento é preciso que todos o compartilhem de maneira natural e tácita. O vetor que os une deve ser horizontal e não vertical, caso contrário, voltaríamos a nos acorrentar à pilares sólidos e inflexíveis anteriormente derrubados. Para Bauman (2003), só pode existir uma comunidade quando há sinergia na execução dos acordos. Esses são naturais, nunca artificiais, e o laço real de uma comunidade quebra-se quando “seus membros” são forçados a apreciar, admirar, ou calar-se perante a necessidade desses acordos produzidos artificialmente.

Uma comunidade se constitui diante da distinção entre nós e eles, entre aqueles que estão dentro e os que estão fora da comunidade. Autossuficiente e

isolando-se das relações externas, a intenção da comunidade não é expandir, mas manter-se pequena. Quando esses três atributos se encontram em harmonia, não há necessidade de reflexão sobre os acordos produzidos e mantidos; não há razões para se criticar o que está em voga e nem a vontade de experimentar novas sensações disponíveis apenas do lado de fora. Sendo assim, a unidade da comunidade depende da homogeneidade, da *mesmidade* (BAUMAN, 2003).

Porém, contemporaneamente, fica cada vez mais difícil manter as barreiras, as fronteiras que cercam as comunidades. Elas estão fortemente ameaçadas pela rapidez dos meios de comunicação, pelos adventos tecnológicos, que nos proporcionam a circulação e trocas de notícias a uma velocidade cada vez maior, além dos meios de transporte mais eficientes que nos possibilitam maior agilidade de ir e vir: “a fronteira entre o ‘dentro’ e o ‘fora’ não pode mais ser estabelecida e muito menos mantida” (BAUMAN, 2003, p. 19). Dessa forma, a mesmidade se esvai quando essa diversidade adentra seu território, transformando o que é de fora sempre mais relevante e atrativo do que está dentro.

Assim, a unidade da comunidade é alcançada somente por meios artificiais. E se a coesão interna, como vimos, é alcançada dessa forma, ou seja, artificialmente, o vínculo que mantém a comunidade será frágil, necessitando vigilância constante. A comunidade resultante será um campo de batalha, que coloca seus membros em disputas constantes, sempre vislumbrando a tão desejada segurança. O problema é que “uma vez ‘desfeita’, uma comunidade, ao contrário da fênix com sua capacidade mágica de renascer das cinzas, não pode ser recomposta” (BAUMAN, 2003, p. 20), partindo daí uma insegurança contínua que assombra seus membros.

Em resposta a essa constante sensação de incerteza, as apostas são feitas nas identidades, que acaba traindo sua origem de substituta da comunidade para atuar como uma promessa: a de ressuscitar a comunidade perdida. Assim como a comunidade, a identidade trás a promessa de segurança e durabilidade:

nenhuma das duas [identidade e comunidade] está à disposição em nosso mundo rapidamente privatizado e individualizado, que se globaliza velozmente, e por isso cada uma delas pode ser livremente imaginada, sem medo do teste da prática, como abrigo de segurança e confiança e, por essa razão, desejada com ardor. O paradoxo, contudo, é que para oferecer um mínimo de segurança e assim desempenhar uma espécie de papel tranquilizante e consolador, a identidade de trair sua origem; deve negar ser “apenas um substituto” – ela precisa invocar o fantasma da mesmíssima comunidade a que

deve substituir. A identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos. (BAUMAN, 2003, p. 20).

A identidade, lembremos, é um elemento do advento da modernidade, portanto, sua característica excludente e classificatória não deixou de existir. A identidade tão almejada constrói barreiras que separam os diferentes, os desencaixados. Há nesse campo de batalha uma luta constante entre liberdade e segurança, até agora sem perspectiva de vencedores.

Enquanto buscamos nos libertar das amarras que nos prendem a modelos pouco flexíveis de conduta, para que possamos “respirar ar puro”, “correr pelos campos” sem preocupações, sem ter que se ater a nenhuma regra ou lei, queremos, ao mesmo tempo, que essa experiência seja uma experiência sem riscos, sem medos, sem receios de que algo dê errado. Um equilíbrio entre segurança e liberdade seria o modelo da felicidade ideal. Uma liberdade que nos possibilitasse sermos o que quiséssemos, agindo da maneira que bem entendêssemos, assumindo papéis, identidades que não precisassem de vigilância constante, e que não nos tornassem indivíduos indesejáveis por sermos apenas o que gostaríamos de ser. Para Bauman (2003, p. 26), “liberdade é a capacidade de fazer com que as coisas sejam realizadas do modo como queremos, sem que ninguém seja capaz de resistir ao resultado, e muito menos desfazê-lo”.

“A guerra contra a comunidade foi declarada em nome da libertação dos indivíduos da inércia da massa” (BAUMAN, 2003. p. 30). A idéia era acabar com uma comunidade de hábitos fortes e fixos, para que seus membros pudessem se adaptar aos novos modelos, e assim a comunidade sucumbiu aos interesses político-econômicos.

A Revolução Industrial possui grande relevância para a compreensão desse processo, afirma Bauman (2003), pois ela colocou um limite entre o trabalho antes artesanal (natural, comunitário) e o trabalho nas fábricas. Para que houvesse uma adaptação aos novos modos de produção, a comunidade precisou deixar de existir, e, junto com ela, também a inércia das massas.

O lar não era mais o local privilegiado de trabalho; a partir daquele momento, esses dois lugares deveriam ser separados:

Para o empresário, a separação entre negócio e lar foi uma verdadeira emancipação. [...] os homens e mulheres deveriam primeiro ser separados da teia de laços comunitários que tolhia seus movimentos, para que pudessem ser mais tarde redistribuídos como equipes de fábrica. (BAUMAN, 2003, p. 33).

Esse novo ritmo de vida preza valores diferentes, associados ao trabalho e aos frutos que ele trás aos merecedores. É preciso fazer-se merecedor das suas conquistas, ou seja, a riqueza torna-se sinônimo de êxito, enquanto o seu oposto, a pobreza, torna-se um sinal de preguiça, de descaso com a própria vida.

A elite é aquela que detém bens, tanto financeiros quanto culturais, que são seletivos e gostam de se distanciar da massa: “o estilo de vida ‘cosmopolita’ dos novos atores em secessão não foi feito para imitação das massas, e os ‘cosmopolitas’ não são apóstolos de um modelo novo e melhor de vida, nem são a vanguarda de um exército em marcha.” (BAUMAN, 2003, p. 54). Eles não estão preocupados em pertencer, em buscar uma comunidade para tomar parte, nem querem proteção ou segurança; na verdade, eles se bastam a si mesmos. Já que supostamente cada um fez por merecer o que possui, não estão interessados em saber se a grande maioria, a massa, pode ou não pode usufruir das mesmas experiências e mordomias que eles.

Outra mudança que acompanhou essa transição e que ao escopo dessa discussão, é a mudança das autoridades, que antes repousavam sobre a família, a religião, os mestres, e agora se voltam para figuras mais efêmeras, não tão fixas, ou melhor, nada fixas, como eram as anteriores. As autoridades que ditam as normas agora são as celebridades, a moda, a beleza. Nos movemos em direção a uma comunidade estética, que preza a beleza e o visual.

As identidades e as comunidades compartilham de muitas semelhanças, como a eterna construção e desconstrução, sempre em busca de novas estratégias capazes de transmitir certa paz e proteção. Seu processo, o “meio” ao qual nos referimos anteriormente, é sempre mais relevante que o produto final, até porque esse é tão temido quanto a própria incerteza do momento. Nas palavras de Bauman (2003, p. 62):

a construção da identidade é um processo sem fim para sempre incompleto, e assim deve permanecer para cumprir sua promessa (ou, mais precisamente, para manter a credibilidade da promessa). Na política-vida que envolve a luta pela identidade, a autocriação e a

auto-afirmação são cacifes, e a liberdade de escolha é ao mesmo tempo a principal arma e o prêmio mais desejado. A vitória final de uma só tacada removeria os cacifes, inutilizaria a arma e cancelaria a recompensa. Para evitar que isso aconteça, a identidade deve continuar *flexível* e sempre passível de experimentação e mudança; deve ser o tipo de identidade “até nova ordem”. A facilidade de desfazer-se de uma identidade no momento que ela deixa de ser satisfatória, ou deixa de ser atraente pela competição com outras identidades mais sedutoras, é muito mais importante do que o “realismo” da identidade buscada ou momentaneamente apropriada.

Uma comunidade estética está em congruência com a flexibilidade e a maleabilidade que as identidades dispõem aos seus súditos. Ela evidencia a beleza e tudo que ela tem de mais efêmera. Assim, na busca incessante em se fazer incluído, em possuir uma identidade que não seja excludente, os indivíduos modernos acabam abraçando essa causa. Suas identidades passam a se basear na moda, nos ideais de beleza e saúde, nos eventos mais badalados, e seus heróis estão nas capas das revistas, nos programas de televisão, na telona dos cinemas.

Mesmo sem nos darmos conta, a adoração aos astros e às celebridades acaba criando a sensação de uma “falsa comunidade”, pois seus adoradores acabam construindo seu referencial baseando-se neles, partilhando dos mesmos gostos e admirando as mesmas coisas. Sempre em busca de terras firmes em que possam sentir-se seguros, nem que seja até a próxima sessão de desfiles de moda. Na falta de referências, as celebridades surgem como uma agradável ferramenta que pode, nem que seja por um período curto de tempo, oferecer aos “perdidos”, aos “desencaixados”, uma oportunidade de sentirem-se participantes. Lembrando que essa busca é sempre uma busca bastante individual, em que cada um é o responsável por construir e desconstruir sua própria identidade na intenção de manter-se em sintonia com as celebridades e a moda.

A comunidade estética pode também ser chamada de comunidade “cabide”, já referida, pois uma característica marcante é a capacidade que esse tipo de comunidade oferece de poder se livrar das aflições, das preocupações, pendurando-as, deixando-as dentro do armário, enquanto se aventuram em novas experiências, novas identidades, para em seguida vesti-las novamente. Isso desenvolve nos indivíduos participantes das “comunidades cabides” laços muito frágeis, superficiais, transitórios e temporários.

Outra estratégia encontrada para suprir a necessidade de encontrar um porto seguro é o consumo, o qual “requer que a satisfação precise ser, deva ser, seja de qualquer forma instantânea, enquanto o valor exclusivo, a única ‘utilidade’, dos objetos é a sua capacidade de proporcionar satisfação” (BAUMAN, 2005, p. 70). Terminado o poder de satisfação do objeto (ou do relacionamento), não nos sobra alternativa senão nos livrarmos daquilo que já não possui mais utilidade, não importando se esse objeto é inanimado – uma roupa, um brinquedo, um móvel – ou um ser vivo (humano ou animal). O intuito é sempre o mesmo: terminado o prazer, termina também a relação.

Não somos mais treinados e estimulados a produzir, e sim a consumir. Estamos rodeados de elementos que alimentam a todo o momento a necessidade de comprar, de acompanharmos a velocidade dos lançamentos, das novas tecnologias. Compramos um objeto já pensando no próximo e incluímos novas necessidades à nossas vidas. Ao invés de falarmos “eu quero”, agora sempre nos expressamos com “eu preciso!”: eu preciso de um celular novo, eu preciso trocar de computador, eu preciso renovar meu guarda-roupa etc. Estamos rodeados de elementos que nos impelem nessa direção, como por exemplo, a televisão, mostrando as últimas tendências da moda, o que está *in* ou *out*, quais são as celebridades do momento que devemos copiar; as revistas repletas de fotos e propagandas; a internet que nos disponibiliza em segundos as mais atualizadas notícias e tendências.

O consumo de objetos e relacionamentos é uma constante oportunidade para nos criarmos e recriarmos, sem que isso, paradoxalmente, nos torne vazios, sem que nos tornemos “sujeitos sem subjetividade”. Seria isso possível?

Sobre os temas das comunidades e das identidades, é importante considerar também as contribuições de Michel Maffesoli, que, em certos aspectos, possuem convergência com as análises de Bauman, mas também de oposição. De maneira geral, podemos dizer que Maffesoli possui um discurso positivado e certamente menos crítico, no sentido da verificação dos limites da interpretação, em relação às comunidades e às identidades no contemporâneo do que Bauman. Para o autor francês, assim como para Bauman, apesar de possuírem características diferentes das antigas, as comunidades atuais não deixaram de existir. Por conta disso, não viveríamos um clima de absoluta individualização. Ao mesmo tempo, parece apontar

elementos marcadamente correspondentes às análises de Bauman sobre as características e causas dessa mudança. Vejamos.

Maffesoli (1998, p. 103) nos diz que o conceito de *socialidade* marca o espírito do nosso tempo, constituído pelas “agências informáticas, as redes sexuais, as diversas solidariedades, os encontros esportivos e musicais”. Essas agências, por sua vez, tomam o lugar que antes era ocupado pela religião e seu corpo eclesial, entidade sólida, rígida, inflexível. Além disso, outros elementos, como “Deus (e a teologia), o Espírito (e a filosofia), o indivíduo (e a economia), cedem lugar ao reagrupamento. O homem não é mais considerado isoladamente”, e a auto-suficiência é substituída pela retroação (MAFFESOLI, 1998, p. 104).

Esse viver junto, reagrupado, em socialidade e solidarismo, oferece elementos que funcionariam como um pano de fundo para as identidades. Nesse quadro, o das identidades, o autor faz uso do termo *estético*, entendendo-o como “a faculdade comum de sentir, de experimentar” (MAFFESOLI, 1998, p. 105).

Em suas análises, Maffesoli deixa de lado o sujeito-ator (individual) para dar lugar aos objetos-grupo, que se multiplicam infinitamente e que são mais abrangentes e pedem por um coletivo. Eventos esportivos, multidões turísticas, seguidores de estilos musicais, fazem parte de uma agenda do neotribalismo, constituído de características fluídas, superficiais, bem como dos objetos-grupo, o que nos levaria a reforçar a ideia que esses agrupamentos, cada vez mais comuns em nosso tempo, caminham para um enfraquecimento do individualismo. Para o autor, ao contrário do que imaginamos, nossas ideias e opiniões nunca são expedidas a partir de nós mesmos, de maneira individual; estamos sendo influenciados o tempo todo pelo grupo ao qual pertencemos, em uma relação recíproca de trocas e influências.

De maneira quase animal sentimos uma força que transcende as trajetórias individuais, ou antes, que faz com que estas se inscrevam num grande balé cujas figuras, por mais estocásticas que sejam, no fim das contas, nem por isso deixam de formar uma constelação cujos diversos elementos se ajustam sob forma de sistema sem que a vontade ou a consciência tenham nisso a menor importância. É este o arabesco da socialidade. (MAFFESOLI, 1998, p. 107).

Além disso, o autor também elege diferenças entre social e socialidade. No primeiro caso, ou seja, no social, os indivíduos fazem parte de um sistema, são

apenas peças constituintes objetivando um grupo estável. Já a socialidade pressupõe indivíduos mais atuantes, não apenas constituintes, mas construtores das realidades que habitam, dos diversos papéis que desempenham de acordo com seus gostos e desejos. Essa diferenciação permite entender que os indivíduos não são tão vítimas de seus destinos, mas responsáveis por eles. Podemos perceber aqui uma divergência em relação à Bauman, pois, para o autor polonês, os indivíduos estariam vivendo dentro de uma mecânica de socialidade e não de sociedade. A função da socialidade seria, para Maffesoli (1998), de anunciar a vinda de novidades, uma espécie de restauração do antigo, transformação do velho em algo novo, junto a um sentimento não de presente, mas de futuro.

Ao tratar dessa comparação, sociedade/socialidade, Maffesoli aponta um elemento de muita relevância para nossa discussão, qual seja, a aparência. Para ele, a aparência funcionaria como um vetor de agregação, pois seria sobre a superfície das coisas, das pessoas, com suas escolhas das vestimentas, dos estilos, por exemplo, que os agrupamentos se estabeleceriam. É como se aqueles que compartilhassem de algo em comum, como gosto musical, estilos de vida, moda etc., o fizessem a partir de suas aparências. Partindo desse elemento, tão superficial e ao mesmo tempo tão significativo, os indivíduos se uniriam, se agrupariam, compartilhando interesses em comum e acordos estipulados.

Em sua obra *O tempo das tribos*, Maffesoli (1998) dá um tom positivo em relação à vida social, que seria vivida e determinada em grupo e não individualmente, de forma solitária. Isso porque, para o autor, além das aparências que podem ser um fator agregador, podemos considerar outras características que os indivíduos de um mesmo grupo compartilham, como por exemplo, “comunidade de idéias, preocupações impessoais, estabilidade da estrutura que supera as particularidades dos indivíduos”. (MAFFESOLI, 1998, p. 112). Podemos ainda apontar a comunicação verbal e não verbal para corroborar com o argumento. A primeira se refere ao uso das línguas, idiomas; a segunda, não verbal, e não menos importante, diz respeito às imagens, à música, às construções arquitetônicas, às formas, aos corpos.

Tempo houve em que se realçava tudo que era possível distinguir num dado conjunto, tudo que se podia separar e particularizar. Agora, cada vez mais, nos damos conta de que mais vale considerar a sincronia ou a sinergia das forças que agem na vida social. Isso

posto, redescobrimos que o indivíduo não pode existir isolado, mas que ele está ligado, pela cultura, pela comunicação, pelo lazer, e pela moda, a uma comunidade, que pode não ter as mesmas qualidades daqueles da idade média, mas que nem por isso deixa de ser uma comunidade. Esta é que precisa ser destacada. (MAFFESOLI, 1998, p. 114).

Portanto, “estar junto”, fazer parte de um grupo, de uma tribo, de uma comunidade, não diz respeito apenas a não ficar sozinho; é mais do que isso, esse “estar junto” significa algo maior: a constituição de uma cultura, o fortalecimento de um grupo, uma sociedade e sua história, afinal de contas, pergunta-se o autor, o que seria de nós se desde sempre fôssemos apenas um, cada qual vivendo ao redor de seu próprio umbigo.

Outra importante contribuição do autor para a discussão é a definição do termo “rede”. Para o Maffesoli (1998), o fato de instituições conseguirem se agrupar, mesmo que de maneira inorganizada, de maneira independente, ou seja, sem a participação do Estado, estaria criando uma ordem anarquista, que permite o surgimento de “redes”. Essas redes dariam aos indivíduos um esqueleto, um mapa, algo em que pudessem se sustentar: “a lógica da rede. Quer dizer, algo que dá precedência do calor afetivo, ou que, pelo menos, demonstra que este tem um lugar privilegiado na estruturação ou no objetivo social”. (MAFFESOLI, 1998, p. 122). Maffesoli também ressalta que os indivíduos estariam aptos a fazer suas próprias escolhas quanto ao que lhes agrada ou não, ou ao que gostariam de tomar parte ou não, e que ele chamou de “socialidade eletiva” (MAFFESOLI, 1998, p. 121).

Considerando a lógica da rede, a imagem que obtemos é a de vários grupos, cada um com seus próprios interesses e manifestações em comum, agindo de acordo com seus ideais, crenças e, no entanto, separados entre si. Cada grupo, atuando de maneira auto-suficiente, acaba esquecendo-se do sentido de sociedade; consequentemente essa compartimentalização gera muitos e diferentes estilos de vida. O fato é que as perspectivas de um futuro promissor se esvaíram com o passar do tempo, e o presente acabou tomando o seu lugar. Sobre esse aspecto o autor faz um importante comentário a respeito das características das modernidades que influenciaram na vida em sociedade, principalmente considerando os estilos de vida das grandes cidades:

A Modernidade, ao mesmo tempo em que multiplicou a possibilidade das relações sociais, esvaziou-as, em parte, de todo conteúdo real.

Esta foi, em particular, uma característica das metrópoles modernas, e sabemos que esse processo não contribuiu pouco para a solidão gregária sobre a qual tanto se tem falado. A Pós-modernidade tende a favorecer, nas megalópoles contemporâneas, ao mesmo tempo o recolhimento no próprio grupo e um aprofundamento das relações no interior desses grupos. Fica entendido que esse aprofundamento não é sinônimo de unanimismo, e tanto é assim que o conflito desempenha aí o seu papel. (MAFFESOLI, 1998, p. 126).

O corpo, por exemplo, é uma forma de exibicionismo, de ostentação, na medida em que, por meio das aparências, podemos transmitir uma imagem segura de nós mesmos. Por outro lado, quando olhamos bem de perto, microscopicamente, poderíamos dizer, temos uma identidade fragilizada e insegura. Para o autor, são as “máscaras” que utilizamos para não sermos reconhecidos: um corpo super tatuado, cabelos espetados, coloridos, visuais que chamam atenção pela transgressão de regras, que fogem do normal como é caso, por exemplo, dos *cosplay*,⁸ dos *punks*, dos góticos, entre outros.

A lógica da socialidade está assentada sobre a não obrigatoriedade, a não imposição, bem como da partilha de ideias, interesses, hábitos, objetivos. Seus membros se relacionam compartilhando os mesmos rituais e “signos de reconhecimento específicos, que não têm outro fim senão o de fortalecer o pequeno grupo contra o grande grupo.” (MAFFESOLLI, 1998, p. 131).

O paradigma tribal, diz o autor, traria a responsabilidade da autonomia, não mais em sentido individual, e os grupos passam a ser compreensíveis apenas em seu interior, como um conjunto, não separadamente. O tribalismo deve ser considerado, segundo o autor, pensando nas massas, nas redes que elas estabelecem, lutando contra a individualização e segregação. No entanto, é importante lembrar que os nichos, apesar de protetores e acolhedores, podem ao mesmo tempo ser excludentes, geradores de racismo e ostracismo. Seria preciso, novamente, encontrar um equilíbrio, um ponto de estabilidade, mas isso, com

⁸ De acordo com o *site* Cosplay Brasil, o termo surge da contração das palavras de origem inglesa *costume*, que quer dizer fantasia, e das palavras *play* – brincar – e *roleplay* – interpretar. A prática do *cosplay* “é um hobby que consiste em fantasiar-se de personagens oriundos, em geral, de quadrinhos, games e desenhos animados japoneses.” Além dos quadrinhos, outras mídias também influenciam na caracterização das vestimentas, como filmes, livros, séries de TV etc. Disponível em: <<http://www.cosplaybr.com.br/site/index.php/O-Que-e-Cosplay.html>>. Acesso em: 14 mar. 2012.

certeza, já seria uma promessa difícil de ser cumprida. O desafio é conseguir unir as diferenças, fazer com que elas consigam coexistir sem que se transformem em campo de batalha.

Enquanto Maffesoli nos fala que, no contemporâneo e seus tempos de mudança, não há necessidade e nem possibilidade de cruzá-los sozinhos, individualmente, e vê os grupos e tribos como sendo um elemento agregador que, por mais que pareçam fechados, possuem membros que compartilham dos mesmos princípios, costumes e crenças, Bauman, por sua vez, vê na modernidade líquida um período de maior isolamento, do “cada um por si”, pois, na medida em que somos obrigados a fazer por merecer, a nos proteger da forma que for possível para não sermos engolidos pelo outro, somos, cada um individualmente, responsáveis por nossas condutas, escolhas e identidades.

Porém, nesse movimento de transformação, de agrupamento para um e de individualização para outro, as mudanças e incertezas, a flexibilidade, a liquidez, a espontaneidade, a insegurança, as múltiplas opções e escolhas são características comuns. E é justamente por isso que, para ambos os autores, os indivíduos buscam encontrar maneiras, sejam elas quais forem, de forma privatizada ou em tribos, para se sentirem acolhidos, seguros, despreocupados com a imprevisibilidade do futuro. Todos estão em busca de uma vida menos onerosa, mais feliz, capaz de satisfazer os desejos individuais.

Não sabemos bem ao certo qual o momento ideal de parar – se é que isso é possível –, ou qual o momento exato para mudar, para seguir rumo a uma “nova” identidade. Novas formas de identificação e “comunidades” surgem a todo o momento e muitas ainda estão por vir, pois inúmeros recursos (materiais e simbólicos) estão a nossa disposição e encontramos/encontraremos diversas maneiras de usá-los para esse fim. Não há dúvidas que a mídia, as tecnologias e seus desdobramentos sociais influenciaram de maneira nunca antes testemunhada nesse campo. Agora, cabe a nós tentarmos compreender quais são suas consequências e quais possibilidades de nos relacionarmos com elas, pois certamente não há como negá-las.

Pensar sobre a identidade é dialogar com a diversidade, com possibilidades infinitas e desdobramentos surpreendentes. Se já não é mais recomendado que nos fixemos a determinadas características por longo período de tempo, é preciso

também encontrar maneiras de se evitar que haja um esvaziamento da subjetividade.

3. CORPO E IDENTIDADE

Em tempos de curta durabilidade, em que tudo possui data de validade, sobram poucas coisas nas quais valha a pena investir: produtos, moda, relacionamentos, estilos de vida, entre tantos outros, estão fadados a caírem no esquecimento depois de um tempo. Considerar situações futuras ou passadas também parece pouco produtor, pois o importante é o momento, o agora. No entanto, talvez uma das únicas coisas que não pode ser descartada, apesar do aparente desejo, é nosso corpo. Apesar de também ele poder ser alvo dos mais diferentes modismos, permanece, em sua materialidade, como experiência irrenunciável de nossa história individual e coletiva.

Investir no corpo talvez seja uma das únicas coisas que faz real sentido no mundo líquido-moderno: como não podemos dele nos livrar, como já diziam Horkheimer e Adorno (1985) nos anos de 1940, nós o glorificamos, o exaltamos, fazendo com que renda o máximo de sua capacidade. Por essa razão, talvez seja possível compreender o que motiva os indivíduos a investirem tanto tempo, dinheiro e esforço na tentativa de prolongar a vitalidade do corpo. Muitas horas de academia por semana, sacrifícios na alimentação com dietas rigorosíssimas, cirurgias plásticas, clínicas de estética, revistas e mais revistas que tratam de questões voltadas à saúde, salões de beleza, uso de cosméticos, são apenas alguns exemplos de atividades diárias e rotineiras que realizamos para mantermos nosso corpo em compasso com presente; um corpo atual e repaginado, que esteja acompanhando a velocidade das renovações. Possuir um corpo mal cuidado, não belo, que apresente ou porte pouca saúde, representa um anacronismo quase intolerável no contemporâneo. Talvez por isso ele se constitua no principal âmbito da investidora subjetiva.

A questão das identidades nos causa tanto desconforto, nos deixa tão agitados e inquietos porque é algo que diz respeito a todos nós, independentemente de sabermos ao certo qual identidade nos pertence: coletivas, individuais, nacionais, étnicas e raciais, sexual, se várias ou nenhuma. Não há dúvidas de que a identidade é um conceito altamente contestado, um território de batalhas que nunca esteve em paz com todas as partes. “A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e

a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluto a ser devorado...” (BAUMAN, 2005, p. 84).

Nessa disputa é preciso estar sempre atento para não se deixar dominar, para que os interesses pessoais, ou de um grupo ou tribo, sejam mantidos e respeitados também por aqueles que não compartilham dos mesmos ideais, para que as características locais não sejam engolidas pelas globais, ao mesmo tempo em que não se pode, e não se consegue, isolar-se completamente dos elementos exteriores à realidade local. É uma luta incessante pela liberdade, para que se possa transitar entre identidades sem se perder, expressar-se sem medo, fazer as próprias escolhas. Além disso, almejamos segurança: de pertencer a algum lugar, para poder ter terra firme, algo em que se possa confiar, que possa ser um refúgio, um abrigo, caso algo dê errado nessa aventura.

Infelizmente as identidades não estão sempre “disponíveis” para todos a todo o momento. Na realidade, a identidade cataloga, classifica, aponta, seleciona, separa o que lhe interessa. E, como toda seleção, envolve também exclusão: “as batalhas de identidade não podem realizar a sua tarefa de identificação sem dividir tanto quanto, ou mais do que, unir. Suas intenções incluídas se misturam com (ou melhor, são complementadas por) suas intenções de segregar, isentar e excluir.” (BAUMAN, 2005, p. 85).

É um processo que não possui data ou previsão para terminar. Precisamos das identidades para nos afirmarmos como sujeitos, para representarmos nossos gostos, para que possamos, ao mesmo tempo, ser reconhecidos e reconhecer os demais. Em um mundo no qual a visão se tornou um elemento preponderante, as identidades se tornaram uma oportunidade de colocar no palco nosso próprio “show”, nos “apresentado” (transformando-nos e adaptando-nos) conforme a “platéia”.

O corpo, induzido pelo movimento de liquefação da modernidade, também passou por modificações significativas. Talvez não tanto como organismo, pois permanece estruturalmente o mesmo, mas o entendimento que temos dele e de suas possibilidades e virtualidades.

Na modernidade sólida o corpo deveria ser produtor de trabalho, de riquezas, como no caso do operário, ou, como o corpo de um soldado, sempre a postos, deveria ser rigoroso capaz de responder com força sempre que preciso. A saúde,

item essencial nessa representação, deveria ser mantida para que este corpo pudesse desempenhar seu papel. Nesse sentido, a doença deveria ser combatida veementemente, pois seu portador corria o risco de ser um desviante, porque inútil. Na medida em que corpo vigoroso travava uma batalha contra a incapacidade, a nutrição torna-se instrumento precioso para a manutenção desse corpo robusto. O alimento era a fonte geradora de energia que capacitava o soldado e o trabalhador, devendo ser consumido na quantidade necessária, sem excessos. O que transpusesse essa quantia necessária era considerado luxo ou imoral (BAUMAN, 2011).

Em contraposição a esse corpo robusto – e rígido –, a modernidade líquida valoriza um corpo que preza pelas experiências, enquanto receptor de sensações, instrumento de prazer, que conseqüentemente nos conduzirá à boa forma. O vilão desse corpo é a apatia, o desânimo, a preguiça, a inércia, assim como as doenças, que agora são enfermidades do consumo, como a depressão. Esse corpo busca incessantemente por prazeres: sexuais, gastronômicos e/ou advindos da prática de exercícios físicos. Aqui o foco não é o desempenho físico propriamente, e sim as sensações que essa prática causa no corpo, medidas por meio de sua performance. O modelo de corpo belo e perfeito começa a dar seus primeiros passos quando a medicina entre no jogo e estipula padrões de normalidade e anormalidade (BAUMAN, 2011).

Os desviantes da modernidade líquida são outros e a guerra é travada contra os gordos, os fumantes, os sedentários, os idosos, pois todos representam corpos fracos, disformes, portadores de anormalidades, que se distanciam do ideal da boa forma, de saúde.

Em nome da normalidade, da conquista pelo corpo perfeito, do prazer, da experiência de novas sensações, topamos qualquer esforço e sacrifício. O problema é que não alcançamos esse ideal nunca. É como a água que se esvai por entre os dedos: é possível tocá-la, mas nunca retê-la. Sempre buscamos e de alguma forma alcançamos aquele que achamos ser o modelo ideal, surge mais uma experiência, mais uma novidade, mais um produto, mais uma dieta, mais um treinamento, mais um tipo de intervenção, que devemos usar, provar, sentir, praticar. O corpo belo, sinônimo de corpo jovem, normal, não é compatível com o envelhecimento que bate a nossa porta todos os dias, nos lembrando que essa dimensão da vida não é

opcional. Por isso, deve ser combatido veementemente e de forma individual, ou seja, de maneira privatizada. É responsabilidade de cada um cuidar de si mesmo e trabalhar de tal maneira que seu corpo se encaixe nos padrões, para que não seja apontado como desviante. O medo de ser diferente e de ser deixado à margem é o que move essa engrenagem. Sendo assim, é preciso estar atento, protegido, vigilante consigo mesmo para evitar os excessos, os desvios:

Proponho que esse produto da “privatização” do corpo e das agências de produção social do corpo é a “cena primordial” da ambivalência pós-moderna. Ela empresta à cultura pós-moderna sua energia desconhecida, uma compulsão interior por estar em movimento. É também uma causa fundamental, talvez a principal, de sua embutida tendência ao envelhecimento instantâneo, a inquietação neurótica, “rizomática”, aleatória, caótica, confusa, compulsiva da cultura pós-moderna com sua asfixiante cessão de modas e manias, desejos efêmeros, esperanças passageiras e medos horrendos, devorados por temores ainda mais horrorosos. (BAUMAN, 2011, p. 162).

Como citado anteriormente, Maffesoli (1998) acredita que a aparência é elemento agregador de modo que o corpo também se transforma em linguagem. A imagem que esse corpo transmite é capaz de expressar inúmeros significados, voluntários ou não, que acabam por classificar, elegendo certos indivíduos a determinados grupos, selecionando os estranhos, agregando para si seus semelhantes. O corpo e as identidades caminham juntos quando pensamos nas funções que acabam desempenhando em nosso tempo.

Quando falamos de aparência é preciso considerar também suas variações, como a moda, a arte, o cinema e o teatro, a televisão. Devemos pensar nesses âmbitos como um conjunto que representa não somente o externo, a casca, mas também seus significados e sentidos que perpassam a imagem. Estamos, assim, falando sobre suas formas, ou seja, da totalidade de cada um dos elementos que compõe uma sociedade. Pensar na forma, diz Maffesoli (1996), nos faz adentrar as camadas mais superficiais, consideradas, até então, menos importantes, fúteis, para tentar compreender a mecânica do corpo social, descrevendo seus ritos, seus estilos de vida, suas interações tribais.

Assim, pode-se imaginar que cada fragmento é em si significativo e contém o mundo na sua totalidade. É esta a lição essencial da forma. É isto que faz da frívola aparência um elemento de escolha para

compreender um conjunto social. Pois suas diversas modulações, por aglomeração, por sedimentação, vão, num certo momento, determinar o ambiente da época. (MAFFESOLI, 1996, p. 141).

Essas ditas futilidades, quando encaradas de tal forma que não se encontrem no fim da fila de uma hierarquia de poderes, de nível de importância; quando as formas, as imagens passam a ser relevantes, então, é possível compreendê-las e entender como elas ainda se conservam, como se mantêm ativas e produtivas a cada dia que passa. A moda, por exemplo, é uma manifestação das mais ricas, se atentarmos para seu apelo visual, que apesar de ser apontada por muitos como supérflua, tolice, exageros de vaidade, faz-se presente, e muito presente, diga-se de passagem, em todas as épocas, nos mais diversos e longínquos lugares do planeta. Dessa maneira, ao dar atenção às formas, às imagens, às aparências, ao fator estético de cada manifestação, o corpo passa a ser um convite atrativo para se pensar as culturas e os estilos de vida que as representariam.

Maffesoli (1996, p. 145) chama isso de *formismo*, e acrescenta quatro elementos essenciais nessa construção da valorização da forma: “a prevalência do sensível, a importância do ambiente ou do espaço, a procura do estilo e a valorização do sentimento tribal”. Juntos esses elementos nos apontam, conseqüentemente, que “cada cultura é definida pela acentuação que vai dar às suas relações sociais, em seu ‘exterior’ ou em seu ‘interior’” (MAFFESOLI, 1996, p. 145).

É nesse jogo de apreciar o que está fora para se compreender o que está dentro, de valorizar o produto da embalagem antes de atestar sua qualidade, de considerar que a casca pode sim proteger um lindo interior, que o corpo ganha espaço e torna-se um representante por excelência do formismo. Afinal de contas, o homem se faz existir por meio de seu corpo; fazemo-nos presentes pelo espaço que nossos corpos ocupam; o espírito nada tem de material sem um corpo, de forma que é imprescindível a posse de um corpo para “comprovar” nossa existência.

No entanto, quais seriam os limites e conseqüências desse corpo espetáculo, desse corpo que fica à mostra, sendo o fio condutor de nossas experiências, de nossas relações? Como poderemos depositar todas nossas fichas tranquilamente em algo que se esvai com o tempo, do qual não podemos renovar e nem trocar por

um modelo mais novo? Até que ponto vale a pena investir nesse corpo, tão arcaico, defasado, que fica doente, que se machuca, que pode se deformar?

Se o corpo é ferramenta de existência, então as identidades também passam a ser dependentes dele. Migra para o corpo o fator preponderante na definição das identidades. Se o “significado conta menos que o signo” (MAFFESOLI, 1996, p. 155), então é preciso dar atenção para as aparências. Se a identidade representa o lugar no qual os indivíduos almejavam repousar, é preciso que seus corpos e as imagens produzidas por eles sejam capazes de cumprir com seu papel. As aparências e o que fazemos delas funcionam perfeitamente nessa empreitada identitária, afinal de contas, “para ser, a vida deve parecer” (MAFFESOLI, 1996, p. 157).

E é nesse parecer que acabamos criando outros mecanismos de comunicação diferentes do que o oral, o falado, mas com a mesma, ou talvez maior, eficácia. Ao tratar do corpo que se pavoneia, Maffesoli (1996) fala sobre o significado das vestes das mulheres de mercadores de Osaka, no Japão, que, para ostentar a riqueza e fartura de seu esposo, usavam quimonos feitos com os mais finos tecidos. Uma roupa que representava muito mais do que apenas o estar vestido, e que simbolizava o *status* social e a situação econômica de sua família.

De certa forma, o oriente e o ocidente não se diferenciaram muito nesse ponto: o corpo e os adornos que pode carregar comunicam significados. Nas palavras do autor:

[...] isso significa reconhecer os atestados de nobreza do “frívolo”: moda, “design”, estilismo, etc., como participando do terreno no qual vai crescer o imaginário social. Assim, o corpo que se pavoneia, referindo-se a alguns exemplos sócio-antropológicos que dei, é causa e efeito de toda socialidade dinâmica. É também, como se compreenderá facilmente, a manifestação privilegiada da estética, no sentido preciso que dou a esse termo: o de experimentar junto emoções, participar do mesmo ambiente, comungar dos mesmos valores, perder-se, enfim, numa teatralidade geral, permitindo, assim, a todos esses elementos que fazem a superfície das coisas e das pessoas, fazer sentido. (MAFFESOLI, 1996, p. 163).

É muito provável que a ânsia em copiar, em tentar ficar ao máximo parecido com as celebridades e estrelas da mídia, nem que seja apenas por instantes, tenha sua origem, em parte, no fato de nossas identidades terem se corporificado, em termos nos tornado imagens, sendo o que parecemos ser (SANT’ANNA, 1995).

Copiar, imitar o que é socialmente aceito, como a moda e os estilos das pessoas famosas, trás um sentimento de pertencimento e até mesmo de segurança.

3.1. A CULTURA SOMÁTICA: A IDENTIDADE ENCARNADA NO CORPO

O contemporâneo tem promovido uma incessante profusão de novos hábitos físicos e mentais, que, se por um lado, nos trouxeram certo grau de estranheza e insegurança, por outro, permitiram que enxergássemos novos horizontes. Como era de se supor, o lugar destinado ao corpo e suas expressões em nossas construções identitárias foi profundamente afetado por esse novo modo, vertiginoso, de se relacionar com as coisas do mundo. Certamente, o “mundo é a moldura simbólica e material na qual nos movemos e da qual extraímos os elementos usados para formar hábitos físicos e mentais” (COSTA, 2005. p. 162), mas os elementos que adquirimos dele não são sempre os mesmos: eles mudam de tempos em tempos, com implicações diretas sobre nossas culturas, nossas práticas, nossos ideais de eu, construindo assim novos conceitos, concepções e novos modos de vida.

No primeiro capítulo do livro *O corpo incerto*, que tem como objetivo central “analisar os efeitos, na subjetividade, do que vem se chamando de culto do corpo, ou de cultura somática, e, em especial, o fato paradoxal de que o aumento de controle sobre o corpo produz uma maior incerteza sobre ele” (ORTEGA, 2008, p. 13), seu autor nos fala de um procedimento relativamente universal de formação cultural presente em todas as culturas – embora com características distintas em cada uma delas. Trata-se do ascetismo.⁹ Esse conceito, nos explica o autor, pode ser equiparado à noção de “práticas de si” de Foucault: “esquemas que o indivíduo encontra na sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos e impostos pela sua cultura, sua sociedade e seu grupo social”, tendo como maior alvo às relações

⁹ Apesar de admitir as dificuldades em apresentar uma definição de ascetismo, Ortega nos oferece duas definições de autores diferentes (Valantasis e Foucault), mas que guardam entre si a característica de serem suficientemente abrangentes para dar conta da universalidade do fenômeno, mas que só se torna compreensível nos casos particulares e contextos específicos. Vamos a elas: “o ascetismo pode ser definido como as performances em um meio social dominante com a intenção de inaugurar uma nova subjetividade, relações sociais diferentes e um universo simbólico alternativo.” (VALANTASIS, 1995 *apud* ORTEGA, 2008, p. 22-23); “conjunto ordenado de exercícios disponíveis, recomendados e até obrigatórios, utilizáveis pelos indivíduos num sistema moral, filosófico e religioso para atingir um objetivo espiritual específico” (FOUCAULT, 2001 *apud* ORTEGA, 2008, p. 23).

estabelecidas com ele próprio, e as ações construídas que possibilitem moldar, “transformar seu próprio modo de ser” (FOUCAULT, 1984 *apud* ORTEGA, 2008, p. 19). Nesse sentido, podemos afirmar que é por meio das práticas ascéticas que ocorre o processo de subjetivação, e é também por meio delas que são inculcados os valores que devemos cultivar, quais tipos de comportamento devemos aprovar ou ter repulsa, do que devemos nos orgulhar e do que nos esconder.

Como não poderia ser diferente, podemos notar ao longo dos séculos grandes transformações no que diz respeito às formas e objetivos das condutas ascéticas, porém, Ortega (2008) nos chama a atenção para quatro características que são comuns a todas elas, desde a Antiguidade até o contemporâneo. A primeira é a de que toda ascese tem como meta a construção da subjetividade. Trata-se de um processo de deslocamento de um tipo a outro de subjetividade (uma a ser negada e outra a ser alcançada) realizado por intermédio da prática ascética: “a subjetividade desejada representa para o asceta a verdadeira identidade para a qual se orienta o trabalho ascético.” (ORTEGA, 2008, p. 20). A construção de novas formas de sociabilidade e ou reestruturação de antigas, ou seja, de relações sociais que desenvolvem um “conjunto alternativo de vínculos sociais” e constroem um “universo simbólico alternativo” (ORTEGA, 2008, p. 21), é o segundo ponto em comum. Em terceiro lugar, temos a ascese como um fenômeno social e político, como prática social, pois os ascetas, apesar da imagem associada ao isolamento, possuíam fortes vínculos comunitários e desempenhavam “uma função política fundamental como mediadores, árbitros, patronos e intercessores numa época em que as estruturas legais e governamentais eram insatisfatórias e inadequadas” (ORTEGA, 2008, p. 21). A quarta e última característica em comum é a de que a ascese tem ligação com a vontade. A ascese está diretamente ligada ao exercício da vontade, “a oposição entre o conhecimento e o uso correto e falso da vontade domina a prática ascética” (ORTEGA, 2008, p. 21).

A partir dessa caracterização geral da ascese, Ortega procura contrapor as práticas ascéticas do mundo grego clássico às contemporâneas, que ele chama de bioascese. O autor apresenta diferenças fundamentais entre a ascese da Antiguidade, que, segundo ele, visavam a prática da liberdade – no sentido político do termo –, enquanto que, no contemporâneo, a prática ascética visa o “assujeitamento” e o disciplinamento. Na primeira, a ascese é “sempre do corpo e da

alma”, estando o primeiro sujeito à segunda. Os ascéticos greco-romanos, por exemplo, viam suas ações como forma de expressar seus pensamentos, de tornar públicas suas convicções e filosofias; como uma maneira de serem livres e representar um papel (público) na relação com outros homens igualmente livres.

As práticas estavam voltadas para os benefícios e interesses da cidade (*pólis*), do bem comum. A dietética, por exemplo, enquanto parte constituinte importante da ascese greco-latina, estava relacionada a um controle corporal, sinônimo de equilíbrio e boa conduta da alma, da moral: “a dietética, prática refletida de si e de seu corpo é componente fundamental da vida política; uma política que não é biopolítica e sim liberdade de ação, [...] visando sempre o outro e a cidade” (ORTEGA, 2008, p. 24-25). Nas ascèses gregas clássicas, o cuidado como corpo significava um cuidado consigo mesmo, visando diretamente o outro, uma vez que cuidar de si estava estreitamente relacionado ao exercício de poder sobre o outro. De modo semelhante, podemos citar também os ascetas do século III e IV, considerados modelos de vida cristã a serem seguidos por todos. Esses indivíduos, que possuíam uma relação especial de intimidade com o divino, eram muito estimados por seus estilos de vida e formas de pensar, pois representavam a boa fé, amoralidade e a abnegação.

Em linhas gerais, tanto a ascese grega clássica quanto a cristã visavam a vida pública submetendo o corpo a dietética (sexual, alimentar, etc.), sempre em busca da superação da vida privada em direção à vida política, ou da vida mundana em direção ao divino. Em ambos os casos, o corpo era considerado mero instrumento de mediação para se alcançar um objetivo final.

No contemporâneo, segundo o autor, temos um cenário muito diferente, resultante das novas formas de sociabilidade decorrentes da interação entre desenvolvimento econômico (capital) e tecnológico, em geral, e com as biotecnologias e a medicina, em específico (ORTEGA, 2008).

Não podemos ignorar o fato de que essas mudanças contribuíram para o surgimento de novas formas de relações sociais, promovendo o agrupamento de indivíduos (aquele mesmo “sentimento de pertencimento” comentado anteriormente por Bauman e Maffesoli) não mais por interesses políticos, raciais, de estamento, de classe social, de crenças religiosas, como acontecia no passado, e sim por interesses relacionados às práticas de atividades físicas de *fitness*, ou atividades

voltadas diretamente à terceira idade, doenças específicas ou pessoas com algum tipo de deficiência física. Trata-se de uma forma de sociabilidade que Ortega (2008, p. 30) chama de *biossociabilidade*, a qual possui caráter apolítico e é constituída por grupos de interesse privados vinculados a atividades sociais que têm o corpo como mote central, guiados por ideais de saúde, qualidade de vida e performance corporal.

O autor explica que emprega o termo biossociabilidade para distingui-lo do biopoder clássico tal como é descrito e analisado por Michel Foucault. De acordo com Ortega (2008, p. 30-31), o exercício do biopoder ainda se mantinha nos marcos das práticas ascéticas clássicas, uma vez que se articulava de uma dupla forma: como “anátomo-política do corpo”, assentada nos processos de disciplinamento corporal, e como “biopolítica das populações”. Dessa forma, as análises realizadas da biopolítica pelo filósofo francês enfatizavam as noções de sexualidade, raça e degenerescência, as quais tinham como objetivo o aprimoramento biológico das populações. A biopolítica, portanto, estava fortemente vinculada à constituição e fortalecimento do Estado-Nação, à afirmação de uma classe social, a burguesia, assim como a constituição de um dispositivo médico-jurídico – um dos focos das análises foucaultianas – que possibilitasse a medicalização e normalização da sociedade como um todo.

De maneira diferente, na biossociabilidade

criam-se novos critérios de mérito e reconhecimento, novos valores com base em regras higiênicas, regimes de ocupação de tempo, criação de modelos ideais de sujeito baseados no desempenho físico. As ações individuais passam a ser dirigidas com o objetivo de obter melhor forma física, mais longevidade, prolongamento da juventude, etc. Todo um vocabulário médico-fisicalista baseado em constantes biológicas, taxas de colesterol, tono muscular, desempenho físico, capacidade aeróbica populariza-se e adquire uma conotação ‘quase moral’, fornecendo os critérios de avaliação individual. Ao mesmo tempo todas as atividades sociais, lúdicas, religiosas, esportivas, sexuais são resignificadas como práticas de saúde. (ORTEGA, 2008, p. 31).

Se começamos a nos relacionar de acordo com nossos interesses corporais, isso é um forte indicativo de que individualmente fomos fortemente afetados pelas novas configurações do contemporâneo. A biossocialidade representa a expressão das novas identidades que foram se construindo devido às práticas da bioascese. De forma semelhante às práticas ascéticas clássicas, as ascetes corporais,

bioasceses, continuam implicando em processos de subjetivação, de constituição de identidades, *bioidentidades*. As *bioasceses* “reproduzem no foco subjetivo as regras da biossociabilidade, enfatizando-se os procedimentos de cuidados corporais, médicos, higiênicos e estéticos na construção das identidades pessoais, das *bioidentidades*.” (ORTGA, 2008, p. 31-32). As *bioidentidades* ganham força e se consolidam em nossa sociedade, pois os valores morais acabam se deslocando da interioridade (alma, espírito, etc.) para o corpo, conseqüentemente, tornado os indivíduos mais conscientes de seus físicos, o que os leva a uma autovigília, um autocontrole, autodisciplinamento, uma vez que são donos de seus corpos e responsáveis por ele. Cada sujeito passa a se controlar, se periciar, para que sua identidade, seu corpo, esteja condizente com os imperativos do momento.

As práticas bioascéticas e as *bioidentidades* são o puro reflexo das *asceses* contemporâneas que tem estampado no corpo os significantes da moral, da boa conduta, o *self* e o corpo se entrelaçam de tal maneira que não há mais como separá-los, corpo e *self* tornam-se um só. A alma perde sua importância na investidura subjetiva, afinal, ela não se reflete mais no corpo, uma vez que este não mais é moldado, trabalhado, exercitado, potencializado em seu nome. A subjetividade migra para o lado de fora dos indivíduos, e sua construção está explícita, numa única mirada. O corpo não denota mais um projeto de subjetividade interior, sua exercitação, como um fim em si mesmo, se tornou o único projeto.

Na atualidade, o apelo ao autocontrole e à disciplina visa exclusivamente ao controle do corpo. Nossa obsessão com o domínio do corpo, de suas performances, movimentos e indicadores substitui a tentativa de restaurar a ordem moral. O corpo torna-se o lugar da moral, é seu fundamento último e matriz da identidade pessoal. Em um processo que podemos denominar de somatização da subjetividade, segundo o qual o corpo é reinventado como objeto de visão, e o corpo e *self* tornaram-se idênticos, o mundo interno parece ser transmutado na “carne externa”. A aparência do corpo tornou-se central às noções de auto-identidade. O corpo veio representar a liberdade pessoal, o melhor de nós (ORTEGA, 2006, p. 46).

É nesse sentido que poderíamos falar com Ortega (2008), mas também com Costa (2005), na emergência de uma *cultura* ou *personalidade somática* no contemporâneo. Embora essa expressão, relativa à cultura do corpo, possa, à primeira vista, parecer redundante, pois, “afinal, toda cultura é necessariamente ‘do

corpo', pois cultura é gestação, manutenção e reprodução de hábitos físico-mentais" (COSTA, 2005, p. 203), seu emprego tem menos uma função definidora do que um "recurso de ênfase", chamando "a atenção para o fato de o corpo ter-se tornado um referente privilegiado para a construção das identidades pessoais." E "referir o sentimento de identidade ao corpo significa definir *o que somos e devemos ser*, a partir de nossos atributos físicos." (COSTA, 2005, p. 203; grifos do autor).

Por outro lado, a diferença da cultura do corpo de nosso tempo não está referida na quantidade de tempo que o sujeito dedica ao cuidado com o físico, que, se fosse possível "calcular", supostamente seria maior do que fora no passado. Não se trata, portanto, de uma diferença de grau, mas de natureza: "a particularidade da relação entre vida psicológico-moral e a vida física." (COSTA, 2005, p. 204). Para Ortega, o corpo sempre representou um papel importante, mesmo que *negativamente*, na construção subjetiva, independentemente da época. A constituição das identidades está fortemente ligada à noção que se tem de sujeito, por isso retomo este ponto. Faço, inicialmente, uso das palavras de Ortega (2008, p. 42), para dar início a essa incursão:

A ênfase crescente dada a nossa sociedade contemporânea aos diversos procedimentos de cuidados corporais, médicos, higiênicos e estéticos leva à formação de identidades somáticas, às bioidentidades, as quais têm deslocado para a exterioridade o modelo internalista e intimista de construção e descrição de si. O pano de fundo contra o qual esses processos se dão é constituído pelas mudanças que atingem o paradigma da clínica moderna e suas concepções sobre saúde e doença, normal e patológico, e os efeitos dos discursos e práticas médicas (associadas ao impacto das biotecnologias) na constituição dessa nova subjetividade e na construção de uma nova definição filosófica do humano. [...] Na cultura somática o corpo é reinventado como objeto de visão. Corpo e *self* tronam-se idênticos, o mundo interno parece ser transmutado na "carne externa" [...]. A aparência do corpo tornou-se central às noções de auto-identidade.

Segundo Costa (2005, p. 204), o Ocidente conheceu dois grandes modelos de construção de identidade, ou em outras palavras, de modelos de subjetividade. No primeiro, característico da Antiguidade greco-romana até a sociedade aristocrática do Antigo Regime, o sujeito possuía sua identidade calcada principalmente na forma como ele se apresentava na vida pública. "Adquirir uma identidade significava se comportar socialmente segundo os ideais de conduta do

grupo ao qual pertencia por nascimento.” Seu comportamento em público o ligava a esta ou aquela identidade, atribuindo ao indivíduo uma posição simbólica. No segundo modelo de subjetivação, esboçado “na tradição estoíco-cristã” e realizado plenamente “no apogeu da cultura burguesa romântica e sentimental”, a identidade era construída como sinônimo de vida íntima; o “verdadeiro eu” residia em seu interior, ou seja, “em seus impulsos, desejos e aspirações psicológico-morais” (COSTA, 2005, p. 204-205). Ou seja, essas duas concepções de subjetividade que o Ocidente havia até então conhecido tinham como referência a sociedade, o bom comportamento, o sangue, a procedência dos indivíduos, suas ambições e vontades, como sendo sinal de bom caráter. O corpo não tinha importância alguma na constituição dos sujeitos ideais, na verdade era apenas uma ferramenta auxiliar para se alcançar a perfeição (moral, política, religiosa). Era também considerado um empecilho, pois poderia causar desordem, por ser o canal por meio do qual instintos ou desejos ocultos e proibidos poderiam aflorar.

Na educação do corpo burguês, as pulsões rudes deveriam ser domesticadas por meio de um forte disciplinamento sexual, intelectual, higiênico e de apresentação social, uma vez que os comportamentos dos indivíduos em público os identificariam como pertencente à determinada classe social, ou apontaria seu poder econômico. Sob esse ponto de vista, a finalidade dessa educação era levar os indivíduos a controlar tensões e impulsos físicos, em benefício do aperfeiçoamento intelectual e sentimental.

Entretanto, a moral dos sentimentos foi perdendo pouco a pouco sua hegemonia para a moral do espetáculo. Mas várias foram as mudanças e evoluções que levaram o corpo a se firmar como pilar das identidades. De acordo com Costa (2005), decisivos nesse processo foram os avanços nas últimas três décadas em cinco domínios: na ciência, nas tecnologias médicas, e mudanças nas concepções espiritual, política e intelectual. A ciência, por exemplo, nos mostrou como o corpo e a mente estão interligados e dependentes um do outro, comprovando como “atividades mentais, até então percebidas como autônomas em relação às físicas, tiveram parte de seus correlatos desvendados”. (COSTA, 2005. p. 208). Os avanços das tecnologias médicas também trouxeram novas possibilidades que foram transformando a velha visão que tínhamos de corpo. Membros biônicos, próteses, implantes etc. dão ao corpo alternativas que nunca tivera antes. O corpo passa a ser

compartimentalizado, dividido, suas partes separadas, seus órgãos transplantados, suas células recriadas, reproduzidas. Criam-se também biovalores, “em que o intuito visado é a produção de matéria orgânica valiosa, que ofereça uma fonte de geração de direitos de propriedade intelectual e para inovação tecnológica”, fazendo com que o corpo também adquira para si valor de mercado (WALDBY, 2002 *apud* ORTEGA; ZORZANELLI, 2010, p. 77).

Além disso, os avanços também se estenderam a uma melhora significava na saúde da população em geral, por meio de regras higiênicas simples, como por exemplo, hábitos de limpeza e alimentares, suplementos vitamínicos etc., que acabaram resultando no aumento da expectativa de vida. Viver mais significa ter que aprender a se relacionar com um corpo mais velho, diferente do que se possuía antes.

Na política, a tradição também perde força, e temas como “conflitos de classe, conflitos entre Estado e Sociedade, conflitos entre blocos ideológicos, conflitos econômicos, etc.”, cedem lugar a temas relacionados “à esfera social, como conflitos raciais, sexuais ou geracionais. Nos debates desses assuntos, as diferenças biológicas se tornaram componentes fundamentais para a construção das identidades pessoais e sociais” (COSTA, 2005, p. 210). O corpo é o elemento em comum nos novos conflitos políticos, pois, em cada caso, elementos corporais tornam-se elementos de reivindicação, seja por igualdade de direitos entre as raças, entre os sexos, pela não discriminação, pelo respeito aos idosos etc.

Novas concepções sobre religião e espiritualidade também fazem parte dessa guinada corporal. O Oriente e suas crenças acabam adentrando e tomando lugar das religiões judaico-cristãs. As doutrinas orientais advindas de lugares como o Tibet, Índia, China e Japão, caracterizam o corpo como uma das maneiras de elevação do espírito, conhecê-lo é um aprendizado que guiará à sabedoria, à uma vida mais serena e tranqüila. Nesse sentido, ele não é mais um fardo a ser carregado durante toda nossa estadia terrena. Nessas doutrinas, os discípulos são ensinados a valorizar as sensações corporais, aprendem a respirar, a se alimentar, a meditar, diferentemente das religiões Ocidentais, que pregavam justamente o contrário: um corpo fechado para experiências físicas, enclausurado em vestimentas sufocantes, fugindo sempre do pecado carnal.

Do ponto de vista intelectual, várias teorias filosóficas também mudaram a concepção que possuíamos sobre o corpo. Costa (2005) destaca, entre elas, a fenomenologia, o reducionismo fisicalista, a heterofenomenologia e o pragmatismo lingüístico. Apesar das diferenças técnicas entre elas, as quais não são possíveis de serem abordadas neste texto, dois elementos comuns a todas elas se destacam: “a recusa da divisão cartesiana entre mente e corpo e a defesa da concepção holística ou ecológica da vida mental.” (COSTA, 2005, p. 211).

Dessa forma a identidade dos sujeitos foi migrando do interior para o exterior, cuja moral passou a ser inscrita na aparência. Somos o que parecemos ser, de modo que olhar passa a ser tão importante e ao mesmo tempo tão intimidante, pois a cultura somática do nosso tempo

é uma cultura da visibilidade total. Trata-se [...] de uma cultura que aboliu a distinções entre interior-exterior, corpo-alma, essência-aparência, mente-cérebro. O *self* somático busca se igualar, se conformar às normas de comportamento e estilos padronizados, de corpo perfeito e boa forma, imagens ideais de corpo como a única maneira de escapar da tirania da aparência da cultura somática, na qual tudo está à mostra e os indivíduos não podem se esconder. (ORTEGA, 2008, p. 74).

O papel da mídia foi, e continua sendo, de grande influência na constituição das identidades, uma vez que as propagandas de produtos de beleza, métodos de aperfeiçoamento corporal e também de fármacos passaram a ser veiculados com mais frequência e intensidade nos meios de comunicação de massa, geralmente associados a “personalidades” famosas. Essas celebridades representam contemporaneamente um ideal de felicidade e realização pessoal a ser atingido. Seus corpos “perfeitos” – ou a imagem deles – são sinônimo de sucesso social, o que os torna modelos a serem copiados e imitados, assim como os produtos que usam e representam, os lugares que frequentam e o estilo de vida que levam. Mas esse mimetismo das celebridades é, contudo, inatingível. Nunca alcançaremos o objetivo de ser igual a essas “personalidades” idealizadas, estando sempre em desvantagem, pois, além de não termos o mesmo poder econômico para poder pagar pelos produtos que usam, também não poderemos participar das mesmas rodas sociais, das mesmas festas, gozar dos mesmos privilégios etc. De comum com essas figuras, a única coisa que temos é o corpo. Portanto, nada mais racional que fazer uso dele para tentar nos aproximar ao máximo desse ideal. É justamente o

que fazem milhares de pessoas que, por exemplo, se inscrevem para participar de *reality shows*, uma oportunidade única para ter os holofotes voltados para si, uma chance de viver uma vida de estrela, celebridade, mesmo que momentaneamente. Mas para participar desse espetáculo é preciso se encaixar no padrão de corpo e de beleza ao qual já estamos acostumados a considerar como ideal. “A celebridade é a ‘autoridade’ do provisório.” (COSTA, 2005, p. 169).

Nesse sentido, não podemos deixar de falar da moral do espetáculo quando falamos sobre a cultura somática. Segundo Ortega (2008, p. 65), nós damos a visão mais importância do que aos outros sentidos, sendo a visão a “menos corporal dos sentidos”. A visão afasta os sujeitos, deixando-os distantes corporalmente uns dos outros, pois o olhar carrega consigo inúmeros significados que acabam por dispensar o uso de outros sentidos e também da aproximação com o próximo. Visão e realidade acabam se misturando, as imagens preenchem as necessidades, os desejos dos sujeitos, olham o que gostariam de ter para si, assim a realidade e o visual se confundem.

Na moral do espetáculo, a felicidade está inscrita nas sensações, e na vida como entretenimento: “nela o sujeito se torna espectador passivo de um mundo de aparências que se impõe como evidências de sua superfluidade social.” (COSTA, 2005, p. 227). Os meios de comunicação ganham proporções imensas na vida dos sujeitos, completamente incorporados aos seus cotidianos. O problema é que, os sujeitos não mais se sentem seguros para expressar suas próprias opiniões, para pensarem por si mesmos, deixando-se levar pelo apelo da mídia, absorvendo como uma esponja tudo aquilo que seus olhos conseguem captar, não se opondo a nada que veem.

O espetáculo reordena o mundo como um desfile de imagens que determina o que merece atenção ou admiração. Como viver sexualmente; como amar romanticamente; como educar os filhos; como ter saúde física e mental; como conquistar amigos e fazer amizades; como vencer no mundo dos negócios; como aproveitar melhor o tempo de lazer; como distinguir violência de paz; como saber o que é justo ou injusto; em quais políticos votar; quais filmes, peças de teatro e tipos de música gostar, enfim, como ser feliz e dar sentido à vida, tudo isto é aprendido por intermédio da mídia; nada disto convida o sujeito a pensar por que o significado do real se exaure em sua versão virtual. (COSTA, 2005, p. 228).

A moda também teve seu papel na exteriorização das identidades e na assunção da cultura somática do nosso tempo. Por meio da moda os sujeitos experimentaram certa liberdade dos valores tradicionais, pois ela permite que cada um, através de seus corpos, se expresse pelo uso de diferentes estilos de roupas que identifiquem quem são, do que gostam e o que fazem¹⁰. Novos estilos de vida surgem com a moda. No entanto, ela é, assim como as celebridades, extremamente volátil, e não se firma a ponto de estabelecer pilares duradouros sobre os quais os indivíduos pudessem assentar suas identidades. Além disso, o corpo da publicidade não se dirige diretamente a ninguém em específico ou tampouco considera as características singulares de nossas histórias de vida ao provocar o desejo de imitá-lo.

A moda, em sua neutralidade moral e constante mudança, não nos acusa, nem elogia, apenas se apresenta como um ideal que devemos perseguir, sem consideração pelas consequências físico-emocionais que venhamos a sofrer. Não há, por conseguinte, como saber qual o justo caminho da *virtude bioascética*. Tudo que resta é correr atrás, sempre em atraso e de forma angustiante, do corpo da moda. Até, é claro, chegar a velhice e sermos convencidos a assumir uma outra bioidentidade, a da *terceira idade*, última alternativa bioascética de permanecer jovem, vital, por dentro da moda. (COSTA, 2005, p. 197)

Parte dessa mudança está também diretamente ligada ao mito cientificista. Com a ajuda da mídia, o mito científico ganha *status* de verdade, de tipo inquestionável – pois, acima de tudo, é científica! Elementos da tradição como família, valores éticos, religiosos vão perdendo legitimidade para o biológico. Desse ponto de vista, as identidades estão calcadas em referentes fisicalistas e não culturais (ORTEGA, 2008):

Crenças religiosas, políticas, psicológicas, sociais e outras são admitidas desde que se afinem com os cânones da qualidade de vida. A boa religião é aquela conforme o ideal da boa saúde; a boa política é a que respeita o cuidado com o ambiente físico e da espécie natural. A noção de *mundo político* perdeu a sua primazia

¹⁰ Em seu texto *Corpos voláteis: estética, amor e amizade no universo gay*, Fernanda Eugenio (2006, p. 158-176) demonstra como a mistura de música, moda e comportamentos se entrelaçam na construção identitária de jovens que transitam pela “cena” noturna da Zona Sul carioca.

absoluta e passou a concorrer com a de *mundo ecológico*. A idéia da sociedade como teatro da ação humana descomprometida com as necessidades “animais” foi abalada em seus pilares. O justo é o saudável; o resto é o que se adapta ao programa da vida bem-sucedida, do ponto de vista biológico. (COSTA, 2005, p.191).

A cultura somática possui características alinhadas com aquelas da modernidade líquida, da qual falamos no capítulo anterior, pois vemos um cenário repleto de incertezas, de pouca ou nenhuma confiança no outro, no mundo e em nós mesmos. As práticas ascéticas são “apolíticas e individualistas. Falta nelas a preocupação com o outro e como bem comum, perdemos o mundo e ganhamos o corpo.” (ORTEGA, 2006, p. 48).

Nota-se que o corpo ganha um valor nunca antes visto na história: virtudes, moral, sentimentos, tudo se volta para o físico, e o mundo das sensações passa a ser nosso parque de diversões. Não se trata mais de estabelecer laços afetivos duradouros e profundos, mas sim de tentar elevar ao máximo as possibilidades de fruição. Aquilo que não traz prazer ou felicidade sensorial não desperta interesse e atenção: “para muitos indivíduos, desejável é o que pode ser sensorialmente experimentado como agradável, prazeroso ou extático; indesejável é o que pede tempo para se realizar ou que, ao se realizar, não excita ou traz o gozo sensorial esperado” (COSTA, 2005, p. 194). Mas o autor nos adverte que, como qualquer ideal, o ideal de felicidade sensorial também tem um preço a ser pago.

Apesar da inclinação para o descompromisso com obrigações morais, a *personalidade somática* se deixa adestrar com a mesma docilidade com que o indivíduo sentimental aprendeu a renunciar à sensualidade em proveito das emoções romanticamente sublimadas. Toda norma moral exige um dízimo em gozo. O truque da moral das sensações é fazer crer à maioria que a obediência à nova disciplina do corpo sempre traz vantagens e jamais atribulações. (COSTA, 2005, p. 194).

Uma forma de manifestação do ônus da cultura somática contemporânea é a compreensão de suas próprias incongruências, sendo que uma das mais gritantes é a produção dos novos *desviantes*. Evidentemente, a figura do anormal, daquele que não está completamente ajustado, é recorrente na modernidade. No século XVIII, por exemplo, a normalidade tinha como centro de gravidade a racionalidade, de modo que a loucura era uma figura da desrazão. Portanto, o louco era o desviante. No século XIX, passou-se da patologia da razão para a do instinto, mudando

também os desviantes: agora eles eram os perversos, “os que exibiam uma degeneração instintiva responsável pelas abominações do desejo.” (COSTA, 2005, p. 195).

Já no contemporâneo, de acordo com Costa (2005, p. 195), a figura do desvio é a *estultícia*, que “é a inércia, a incompetência para exercer a vontade no domínio do corpo e da mente, segundo os preceitos da qualidade de vida.” Os estultos, que são mostrados como antinorma da bioidentidade aprovada, são tipificados, segundo o autor, a partir do grau ou da natureza do desvio, que pode ser: *dependentes ou adictos* (que não controlam a necessidade de diferentes “vícios”: drogas lícitas e ilícitas, sexo, amor, consumo, jogos de azar, jogos eletrônicos, exercícios físicos, etc.); *desregulados* (que não podem moderar o ritmo ou a intensidade das carências físicas ou mentais, tais como as bulímicas e anoréxicas, no primeiro caso, e os portadores de fobias sociais, no segundo); *inibidos* (que se intimidam com o mundo e não expandem sua força de vontade, como os dístimicos, os apáticos ou os “não assumidos”); *estressados* (que não conseguem ou não sabem priorizar os investimentos afetivos e desperdiçam energia); e *deformados* (que ficam para trás na corrida do *fitness*: obesos, magrelas, manchados de pele, sedentários, flácidos, envelhecidos precocemente, tabagistas, não siliconados, que não fizeram cirurgia plástica etc.).

A segunda contradição onde poderemos visualizar o *logro*, por assim dizer, da cultura somática é a relação com o outro. Para Costa (2005, p. 196-197), em muitos casos, o cuidado de si centrado no corpo e no gozo das sensações acaba por desgastar a importância emocional do outro humano. Apesar disso, ainda precisamos do seu reconhecimento para estarmos seguros de nós mesmos. Diante disso, nos encontramos diante de um beco sem saída, afirma o autor: “menosprezamos o outro próximo, em seu papel de avalista do que somos, e idealizamos o outro anônimo, cuja preocupação conosco é igual a zero.” (COSTA, 2005, p. 197). Acabamos nos espelhando em um outro impessoal que está muito longe de nosso alcance, as já mencionadas celebridades ou as figuras de *outdoors* veiculados pela publicidade, com as quais estabelecemos um relação mais íntima do que com o outro que mora na casa ao lado, ou com aquele que conhecemos há anos. As relações pessoais se esvaziam, abrindo um buraco enorme entre eu e o outro.

Essa ausência de vínculos simbólicos e rituais coletivos, associado ao desarraigamento social promovido pela biossociabilidade, que traz consigo a perda ou a resignificação de laços sociais e valores que organizam as formas de sociabilidade mais antigas, acabam impelindo ainda mais o indivíduo a se retrair sobre si mesmo e fazer do seu corpo um universo em miniatura (ORTEGA, 2008, p. 61-62):

Na cultura somática o outro se torna inexistente; buscamos no corpo uma confirmação e uma verdade sobre nós mesmos que a sociedade não nos oferece. As marcas corporais localizam, no corpo, os critérios de avaliação subjetiva, o que é certo e errado. O *self* somático perdeu a caução do outro – sua presença, suas palavras, olhares, não tranqüilizam –, ele vive, como vimos, numa atmosfera de insegurança e desconfiança contínua, procurando a realidade e estabilidade na marca corporal.

A terceira contradição da cultura somática apontada por Costa (2005, p. 197-198) diz respeito à relação da felicidade com o prazer. Para ele, “quanto mais falamos em minimizar o sofrimento e otimizar o prazer, mais nos privamos de prazer e mais nos atormentamos com os sofrimentos que não podemos evitar.” Por conta disso, tornamo-nos profundamente inseguros e ansiosos diante da perspectiva de dores e frustrações, e sentimo-nos culpados por aquilo de que padecemos, como se tivesse sido “causado por falhas no cumprimento de nossos deveres bioascéticos.”

Ao mesmo tempo em que adoramos o corpo e que o colocamos sobre um pedestal, que damos a ele uma visibilidade jamais imaginada, investindo tempo, esforço, sacrifícios, acabamos rejeitando e desprezando

sua organicidade e sua materialidade. Mais do que uma evidencia de hedonismo, o tratamento contemporâneo que damos aos corpos demonstra que seu enaltecimento como palco de performance e design encobre um concomitante desprezo por sua realidade, suas imperfeições, sua parcela abjeta. Viria daí o imperativo de pureza e sacrifício que, através de praticas de restrições alimentares, exercícios físicos, cirurgias plásticas e procedimentos cosméticos, ofereceriam aos homens um uso otimizado do corpo e uma saúde pretensamente perfeita. (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010, p. 94).

Pensando nesse dilema que vivemos com nossos corpos, entre o corpo admirável e odiado ao mesmo tempo, não podemos deixar de falar sobre a moral da “boa forma”, que exige de seus seguidores um autocontrole das pulsões, pois seus corpos estão à mostra, visíveis aos olhares dos outros, ao escrutínio de quem quiser

ver. Agora, mais do que antes, quando o corpo se escondia debaixo de vestes sufocantes, a disciplina e a vigilância para conter as pulsões estão mais acirradas e presentes em todos os momentos, na televisão, nas revistas, na internet por meio das redes sociais, nas quais expomos e somos expostos por meio de fotos compartilhadas por nossos amigos, e amigos de amigos, e que chegam até pessoas que nem conhecemos. É preciso estar atento, pois na moral da “boa forma”, o maior dos medos não é o da superexposição ou falta de privacidade, mas sim de ser pego em momento de imoralidade representada por corpos imperfeitos, gordos, flácidos, “celulíticos”, não “sarados”, fora dos padrões de beleza. A gordura, nesse contexto, é inimiga número um da “boa forma” (GOLDENBERG; RAMOS, 2007).¹¹

Por fim, a quarta contradição na qual podemos vislumbrar a dívida em gozo cobrada pelas atuais práticas bioascéticas, refere-se ao fato de que, ao esvaziar a moral intimista em benefício da moral do corpo e das sensações, a cultura somática

privilegiou a clareza da vontade e da aparência física, em prejuízo da obscuridade do desejo e da profundidade emocional. Com isto, veio a privar o sujeito de um potente mecanismo estabilizador do *sentimento de identidade*, qual seja, a capacidade de dissimular a sua intimidade do olhar do outro. (COSTA, 2005, p. 198; grifo nosso).

A cultura romântica do intimismo sentimental concedeu ao indivíduo a possibilidade de ele escolher a quem revelar sua identidade, seu verdadeiro eu, na ocasião e circunstância em que achasse mais conveniente. Isso não está facultado ao indivíduo contemporâneo, pois, como destacado anteriormente, aparência e essência coincide na aparência física, vitrine compulsória de nossas virtudes, mas, também, de nossos vícios e “falhas”, exposta constantemente ao olhar do outro: “hoje, somos o que aparentamos ser, pois a identidade pessoal e o semblante corporal tendem a ser uma só coisa. Quanto mais a personalidade somática se impõe como norma do ideal de eu, mais revelamos a nossa alma ao outro, sem chances da defesa pela ocultação.” (COSTA, 2005, p. 198-199). Nessa mesma direção Ortega falará em “condenados da aparência”:

Não nos enganemos, fazendo do corpo um *alter ego*, a afirmação de uma identidade provisória, corremos um risco enorme. Na nossa cultura somática, a aparência virou essência, os “condenados da aparência” são privados da capacidade de fingir, de dissimular, de

¹¹ Sobre o tema da gordura e da obesidade, consultar, entre outros, Fisher (1995, p. 69-80).

esconder os sentimentos, as intenções, os segredos, uma capacidade presente na cultura da intimidade que tornou-se obsoleta. Hoje, sou o que aparento e estou, portanto, exposto ao olhar do outro, sem lugar para me esconder, me refugiar, estou totalmente à mercê do outro, já que o que existe (o corpo que é também o *self*) está à mostra, sou vulnerável ao olhar do outro, mas ao mesmo tempo preciso de seu olhar, de ser percebido, senão não existo. (ORTEGA, 2008, p. 43-44).

Diante do fato de não podermos escolher a quem e quando revelar nossa identidade, porque ela já está inteiramente à mostra, só há uma saída para aplacar o melindre provocado pela tirania da aparência: se igualando, se conformando a norma. Tanto para aparecer quanto para se esconder, o único recurso disponível é a adaptação. Ela, juntamente com a obediência e a identificação com a norma “é o refúgio do eu que fez de sua aparência a essência.” (ORTEGA, 2008, p. 45).

Essas contradições, como não poderia deixar de ser, imprimem algumas características marcantes aos indivíduos na atualidade. Costa (2005, p. 199-200) destaca três: a primeira é a desconfiança persecutória. Como nossa identidade está exposta, de imediato, na superfície corporal, o outro deixa de ser um parceiro de ideais comuns e se torna um observador incômodo e invasivo: se nos sentimos bem com nossa forma física, tememos que ele nos inveje por termos conseguido algo que ele não conseguiu; se nossa forma física não “autoriza” que nos sintamos bem, então o outro é um suposto acusador, que nos “agride” pelo fato de encarnar, através do olhar escrutinador, a norma somática. A segunda característica é a *sensiblerie*, ou seja, uma espécie de hipersensibilidade diante de qualquer problema no domínio da aparência corporal. Isso se deve, evidentemente, ao fato de estarmos expostos e entregues, sem qualquer tipo de defesa, à avaliação moral do outro. O autor nos fornece um bom exemplo dessa característica:

Qualquer comentário sobre hábitos alimentares, por exemplo, desencadeia, em geral, uma tagarela, bizarra e infantilizada competição sobre quem faz mais exercícios; quem come menos gordura; quem é capaz de perder mais quilos em menos tempo; quem ingere mais vegetais, alimentos e fármacos naturais, etc. Em paralelo a isto, todo o consumo de comidas com alto teor calórico é precedida de verdadeiros atos de contrição e rituais preventivos de expiação da falta a ser cometida. (COSTA, 2005, p. 199).

A terceira e última característica apontada pelo autor, a *superficialidade* e *uniformidade compulsória*, se aproxima da idéia de Ortega anteriormente referida, de

que, no contemporâneo, somos “condenados da aparência”. Pelo fato de não podermos ocultar aquilo que, eventualmente, gostaríamos de manter em sigilo, empregamos a superexposição como forma de passar despercebidos: “modo mais eficiente de não ser fazer notar é ‘ser como todo mundo’” (COSTA, 2005, p. 200).

Por fim, provisoriamente, é preciso destacar, como o faz Costa (2005, p. 201), que a cultura somática do nosso tempo não apresenta apenas aspectos negativos, embora eles tenham merecido, até o presente momento, maior destaque aqui neste texto. É preciso lembrar que ela possibilitou o surgimento de inúmeras formas de agrupamento que, mesmo sendo circunscritos por critérios bioidentitários, para dizer com Ortega (2008), fazendo do corpo elemento aglutinador, ainda sim funcionam como uma forma de trazer alma calma à incessante busca por identificação. Os “defeitos” individuais, como no caso dos cardiopatas, dos hipertensos, dos diabéticos, ou a obsessão pela boa forma, como entre os freqüentadores de academias, de salões de beleza, de clínicas estéticas, etc., os fizeram mais próximos, possibilitando que partilhem de seus desejos e angústias. Atrevo-me em dizer que a cultura somática é também inclusiva, não somente seletiva com os corpos belos, mas é capaz de fazer com que sujeitos, antes solitários por conta de suas debilidades, possam fazer parte de grupos e “tribos”. Esse parece ser o caso dos velhos, os da terceira ou “melhor idade”, que se reúnem em excursões, eventos beneficentes, bailes dançantes e tantos outros eventos. Para eles, se por um lado as formas de biossocialidade trouxeram a exigência de permanecerem “ativos”, por outro, na medida em que não são mais considerados inválidos pela idade, esquecidos, como no passado não muito distante, partilham das mesmas limitações e aproveitam o que seus corpos ainda pode lhes oferecer: a capacidade de agrupá-los.

Além disso, não podemos esquecer-nos das mulheres, que já tiveram seus corpos tão reprimidos e sufocados, com vestimentas que lhes cobriam todo o corpo, além dos desconfortáveis espartilhos, complicados de colocar, de tirar e de usar! As mulheres sem dúvida ganharam mais terreno para se expressarem, seus corpos deixaram de ser sinônimo somente de vergonha, para serem adorados, venerados, denotando liberdade e prazer.

A moda, elemento tão importante na cultura somática, não se limita apenas aos grupos sociais mais requintados, abastados, mas por ser usada pelas diferentes

camadas sociais como signo de distinção e identificação. Talvez não com a mesma sofisticação e originalidade – esses também critérios distintivos de classe –, mas de maneira bastante descontraída e criativa. Se não é possível ter e usar um objeto original, que custa, na maioria das vezes, grandes somas monetárias, pode-se ao menos desfilar por aí com uma imitação ou similar e que mesmo assim nos deixe bonitos, elegantes, identificados e felizes. A moda, nesse sentido, nos permitiria ousar, misturar, fazer o velho parecer novo, nos expressando das mais variadas formas.

Queiramos ou não, a cultura somática nos “empurrou” para o espaço da visibilidade comum e podemos, a partir de agora, imaginar e realizar formas de subjetivação menos atreladas ao intimismo romântico, o qual também produziu inúmeros efeitos deletérios, como, entre outros, o desprezo pela dimensão somática. Trata-se sem dúvida de um tempo de possibilidades, de muitas possibilidades. Talvez o problema – se é que de fato se trata de um problema – seja como estar atentos e abertos aos indícios promissores do presente, sem sentir saudade do que caducou?

Vejamos, então, como os sujeitos entrevistados procuram lidar com esses elementos no processo de construção de suas identidades, individuais e coletivas.

4. O LUGAR DO CORPO NOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DE JOVENS NIKKEIS

Conforme destacado na introdução, a necessidade de localizar e contatar jovens *nikkeis* que potencialmente pudessem fazer parte da pesquisa exigiu que buscasse espaços sociais frequentados por eles. Foi nesse sentido que, além de contatar jovens próximos de meus círculos de amigos e parentes, direcionasse minha atenção para os centros de cultura japonesa existentes na cidade de Curitiba, bem como os grupos que funcionam dentro dos clubes voltados às tradições orientais e instituições filiadas. Por meio de contatos realizados através de redes sociais na internet, dois grupos e uma instituição aceitaram o convite e permitiram que seus integrantes tomassem parte da primeira etapa da pesquisa: o grupo Wakaba – Taiko (tambores) e o Wakaba Yosakoi Soran, grupo de dança folclórica; e a Casa do Estudante Nippo-Brasileiro de Curitiba (CENIBRAC). Ambos os grupos e a instituição fazem parte das atividades do Nikkei Clube – Associação Cultural e Beneficente Nippo-Brasileira de Curitiba. Entre novembro de 2010 e maio de 2011, foram aplicados e coletados cinquenta e sete questionários supracitados contendo perguntas que versavam sobre temas relacionados à cultura japonesa, aos cuidados com o corpo, às tradições familiares, às relações estabelecidas com colegas, amigos e parceiros, seja na escola, na universidade, no trabalho, ou no tempo livre.

Do universo de questionários respondidos, selecionamos um conjunto de sujeitos para a realização da segunda etapa da investigação, que consistiu na realização de entrevistas semi-estruturadas orientadas por um roteiro especialmente desenvolvido para este fim. Priorizaram-se, como dito anteriormente, aqueles sujeitos que apresentavam indicativos de relevância da cultura japonesa em suas vidas, como referência tanto para o círculo de amizades quanto para a prática de atividades relacionadas à cultura oriental, ou que declararam explicitamente que ela pouca ou nenhuma influência exercia em suas formas de vida, e que, preferencialmente, estivessem cursando o ensino médio ou ensino superior. Nesse sentido, foram realizadas nove entrevistas com jovens de ambos os sexos (três homens e seis mulheres), com idades entre dezessete e vinte e sete anos, de camadas médias urbanas (VELHO, 1986), residentes na cidade de Curitiba, participantes ou não de atividades ou instituições relacionadas à cultura oriental.

Eles e elas são: **Key**, vinte anos, estudante universitário, descendente da terceira geração de imigrantes japoneses, é praticante e líder do grupo de *taiko* (tambores); **Lucas**, vinte seis anos, descendente da quarta geração, graduando e mestre em Biologia, professor de inglês, não é membro de instituição e nem faz parte de grupo de atividades culturais japonesas; **Tomás**, vinte e três anos, filho de pai japonês (segunda geração), estudante de Engenharia de Produção, é morador e ex-presidente da CENIBRAC; **Mayumi**, vinte e um anos, estudante de Direito, descendente da terceira geração de imigrantes japoneses, é praticante da dança japonesa *yosakoi soran*; **Sayuri**, a mais nova dos entrevistados, dezessete anos, nascida no Japão, é filha de pais nipo-brasileiros, estudante do último ano do ensino médio, pratica *taiko*; **Thais**, vinte e três anos, formada em Administração e Direito, atua como estagiária na última área, descendente da quarta geração de imigrantes japoneses, não é membro de instituição e nem faz parte de grupo de atividades culturais japonesas; **Ana**, irmã mais nova de Thais, com vinte e um anos, quarta geração, também não participa de instituições e grupos de atividades culturais japonesas; **Cecília**, vinte e sete anos, a mais velha dos entrevistados, é formada em Direito e atua na área, descendente da terceira geração, não participa de instituições e grupos de atividades culturais japonesas; **Kamila**, dezenove anos, prima de Cecília, terceira geração, também não participa de instituições e grupos de atividades culturais japonesas.

As entrevistas foram realizadas individualmente ou em duplas, quando solicitado pelos entrevistados que possuíam algum grau de parentesco, como no caso das irmãs Thais e Ana, e das primas Cecília e Kamila, entres os meses de setembro e dezembro de 2011, em horários e locais diferentes da cidade, geralmente escolhidos ou acordados pelos/com os depoentes. Procedemos a gravação do áudio das conversas, posteriormente transcritas para análise. Essa última, de caráter qualitativo, e considerando os objetivos da pesquisa, focalizou e privilegiou inicialmente, para a construção das categorias, tanto os aspectos comuns quanto aqueles dissonantes das falas dos entrevistados, os quais foram agrupados, no primeiro caso, e/ou destacados, no segundo, a fim de produzir unidades interpretativas e articuladoras que permitiram constituir uma narrativa sobre os depoimentos dos sujeitos investigados.

A seguir, depois de descrever brevemente os procedimentos de contato com as instituições e com os sujeitos pesquisados, apresento um resumo do perfil dos nove entrevistados e, na sequência, a partir de categorias articuladoras, discuto os principais resultados da análise das entrevistas.

4.1. SOBRE OS GRUPOS E INSTITUIÇÕES

É importante iniciar a descrição dos grupos e instituições que permitiram a realização da pesquisa com seus integrantes, contextualizando brevemente a história da criação do *Nikkei Clube – Sociedade Cultural e Beneficente Nipo-Brasileira de Curitiba*, no qual estão concentrados não somente os grupos e a instituição contatos, como também diversos outros grupos que também desenvolvem atividades voltadas para a manutenção da cultura japonesa. Um desses grupos é o *fujinkai*, que poderíamos chamar de “Departamento de senhoras”, composto por mulheres de 60 a 90 anos, que se reúnem duas vezes por semana para um café da tarde. Esses encontros funcionam como uma forma de interação social, no qual elas se comunicam, quase que na maior parte do tempo, no idioma japonês. Há alguns anos atrás elas eram responsáveis pelo *buffet* dos casamentos e aniversários realizados no Clube. Atualmente elas auxiliam somente nos momentos de festividades, como os *matsuris*, além de ajudar a preparar *sushis* e *manjus* – bolinho assado japonês com recheio de feijão *azuki* –, para serem comercializados durante esses eventos. Além desse, também estão vinculados ao Nikkei Clube o Curso Bunkyo – Centro de estudos da língua japonesa, os de práticas corporais e esportes originários do Japão, como o *gatebal*, o *odori* (dança japonesa), *ikebana* (técnica de arranjo florais) entre outros.

A história dos clubes e associações de imigrantes japoneses na capital paranaense iniciou-se em 1934 com a Nihonkin Kubaru, cujo nome em português significa Clube de Japoneses, que logo em seguida, em 1941, se transformou, a pedido do cônsul japonês, em Associação Unida dos Japoneses – Rengo Nihonjinkai, passando a ser a entidade que representava oficialmente a colônia perante o Consulado do Japão. Durante a década de 1940, tivemos os acontecimentos da II Guerra Mundial e a entrada do Japão nos países súditos do Eixo, e a suspensão, por determinação do DOPS, das atividades relacionadas aos imigrantes japoneses e a manutenção de sua cultura. Em 1946 as atividades foram

retomadas e no decorrer dos anos seguintes foram surgindo novas associações e entidades, que ora se fundiam, ora se separavam, adotando novos nomes conforme se transformavam. O resultado final dessa grande evolução foi o Nikkei Clube – Sociedade Cultural e Beneficente Nippo-Brasileira de Curitiba, que foi fundado oficialmente em abril de 1994, em uma grande fusão entre o Nikkei Clube de Curitiba e a Sociedade Cultural e Beneficente Nippo-Brasileira de Curitiba, duas entidades que já eram resultado daquele processo de fusão e separação. A criação do Nikkei Clube simbolizou a união dos imigrantes japoneses, ao menos na cidade de Curitiba, concentrando em uma única entidade as diversas atividades que retomam e mantêm as origens orientais, integrando descendentes de todas as gerações (SETO; UYEDA, 2002).

Os grupos Wakaba – Taiko e Wakaba – Yosakoi Soran não faziam parte das atividades regulares do Nikkei Clube. Inicialmente, os grupos ensaiavam nas dependências da Seita religiosa Konko-kyo, cujo fundador foi também o responsável por introduzir na cidade de Curitiba a prática da dança (yosakoi soran) e dos tambores (taiko), em 2000. O termo *wakaba*, que dá nome aos grupos, era utilizado por ele para se referir às crianças e jovens integrantes. No ano de 2005, essas atividades migraram para o Nikkei Clube em uma troca de interesses mútuos: de um lado, os grupos necessitavam de melhor infraestrutura para os treinos, e, de outro, o Clube se ressentia da ausência de jovens e de atividades voltadas para essa faixa etária.

Ambos os grupos realizam encontros semanais, sendo que o grupo de *taiko* tem dois encontros por semana, um para os iniciantes, às sextas-feiras, com duração de duas horas, e outro para os veteranos, aos sábados, com ensaios que duram cinco horas em média. Não há restrição com relação à idade dos participantes, que têm entre 12 e 24 anos. Existe a cobrança de mensalidade, com preços diferenciados para sócios e não-sócios: R\$ 15,00 e R\$ 25,00, respectivamente. O grupo se apresenta nos *Matsuris* realizados na cidade, bem como em eventos internos e externos ao clube para os quais são convidados. A responsabilidade sobre os tambores e demais matérias utilizados pelo grupo, bem como pelo desenvolvimento das coreografias, é dos próprios integrantes do grupo.

Os questionários foram aplicados com o grupo de veteranos no mês de novembro de 2010, sendo que na ocasião vinte pessoas estavam presentes no

ensaio e apenas três não quiseram participar da pesquisa. O grupo era predominantemente composto por meninas, tendo somente três meninos, sendo um deles o coordenador do grupo. Por meio de redes sociais fiz o primeiro contato com ele e na mesma semana fui convidada para assistir um dos ensaios e aplicar o questionário.

Já em relação ao grupo *Wakaba – Yosakoi Soran*, o contato e a aproximação ocorreram de maneira um pouco diferente. Na busca por outros grupos que pudessem fazer parte da pesquisa, entrei em contato com a Ala Jovem do Nikkei Clube, através do número disponível no próprio *website* do clube, que me levou a uma das pessoas responsáveis pela coordenação do *Yosakoi Soran*. Novamente os contatos foram mantidos via e-mail, ferramenta que esteve presente em praticamente todos os contatos iniciais com os grupos e instituições.

Pouco mais de uma semana depois do primeiro contato, agendamos uma visita ao grupo no dia dos ensaios, no mês de abril de 2011, que ocorrem apenas uma vez por semana, sempre aos domingos, das quatorze às dezenove. Segundo um dos coordenadores do grupo, o *Wakaba – Yosakoi Soran* existe há seis anos, nos mesmos moldes de como funciona hoje em dia, com aproximadamente trinta integrantes, com idades variadas, sendo que a idade mínima para ingresso é de nove anos. O grupo participa de apresentações na cidade, sendo muito populares nos *matsuris*, além de se intercalarem com grupos de São Paulo nas apresentações de palco (pois as apresentações podem ocorrer também na rua), em eventos no bairro da Liberdade. É cobrada mensalidade de R\$10,00 para sócios e de R\$20,00 para não-sócios.

Um dos coordenadores do grupo foi muito atencioso, se dispondo a explicar o surgimento da dança no Japão, que teria ocorrido da união de duas outras danças tradicionais (*Yosakoi* e *Soran*), tornando-se mais moderna e mais atrativa para os jovens, e como ela foi introduzida na cidade de Curitiba, como já mencionado anteriormente.

Diferentemente do grupo de *taiko*, no qual todos os integrantes presentes no momento da aplicação do questionário eram descendentes de japoneses, mesmo pertencendo a diferentes gerações, neste grupo vários de seus integrantes não possuíam tal descendência. Dos dezenove presentes, oito não eram descendentes e dentre esses, dois não quiseram participar da pesquisa por serem novos no grupo.

Após o preenchimento dos questionários pedi autorização para ficar mais alguns minutos para observá-los dançando. Antes de iniciarem as atividades, eles se reuniram em uma roda, todos sentados sob as pernas, e realizaram uma oração. Durante a oração, o coordenador do grupo, com o qual havia falado no início da visita, veio ao meu encontro para explicar que ela faz referência à seita da qual originara, e que, apesar de não estarem mais atrelados a ela, decidiram manter a oração como forma de proteção. Aliás, a prece é feita em japonês, e todos, inclusive os não descendentes, a fazem com muita seriedade e fervor. Pude observar que até mesmo suas expressões corporais tomavam uma conotação “mais oriental”, todos sentados apoiados sob os joelhos, coluna ereta, mãos abertas e unidas pelas palmas em frente ao rosto, com os braços junto ao corpo.

Após a oração, eles conversaram um pouco sobre como haviam realizado tudo em sincronia (a prece e as palmas que encerram o rito), e em meio a conversa a coordenadora responsável pelo ensaio relatou algo que aparentemente ocorre com ela com certa frequência, e tem relação com seu nome japonês. É costume entre as famílias japonesas a escolha de um nome de origem nipônica e outro de origem ocidental, sendo o primeiro, geralmente, mais empregado no meio familiar, enquanto o segundo é de “domínio público”, por assim dizer. Esse não parece ser o caso da coordenadora em questão, pois, pelo que pude analisar, ela preferia ser identificada pelo seu nome oriental, tanto nos e-mails que trocamos, em que ela sempre assinava com seu nome japonês, quanto com os outros integrantes do grupo. Ela contou que, ao se apresentar, as pessoas dizem: “legal seu apelido, mas que é seu nome verdadeiro?”, e neste momento todos que estavam participando da conversa caíram na gargalhada, parecendo-lhes absurda a idéia de alguém não saber que o nome dela era de fato um nome próprio. O contexto parece mostrar como todos ali presentes estavam habituados com os costumes e elementos da cultura japonesa, os gestos, a maneira como se portavam, o uso de palavras no idioma japonês etc.

Por meio do contato com o grupo Wakaba – Yosakoi Soran acabei me aproximando da CENIBRAC (Casa do Estudante Nipo-Brasileiro de Curitiba). Novamente a relação foi intermediada por e-mail, e teve início no fim do mês de abril de 2011, tendo o presidente da Casa como mediador. A visita foi realizada no mês seguinte, em meio a uma agenda bastante atribulada do responsável pela Casa, que

tinha de se dividir entre as funções de administrador da CENIBRAC, os últimos meses da faculdade de engenharia, emprego, além das reuniões de conselho no Nikkei Clube.

A CENIBRAC é uma instituição estudantil que possui a característica de ser administrada pelos próprios estudantes. A casa, que existe há trinta e dois anos, não faz restrições com relação à origem étnica de seus moradores, necessitando eles apenas estarem matriculados no terceiro ano do ensino médio ou cursando ensino superior, serem solteiros e sem filhos e não terem pais residentes na cidade. É possível que permaneçam na casa por até um ano após a conclusão da graduação. Os moradores são de ambos os sexos, e os quartos são separados com banheiros individuais a cada dois moradores. Os moradores pagam uma mensalidade que gira em torno de R\$150,00. Apesar de ser administrada pelos próprios moradores, o Nikkei Clube possui uma participação dentro da instituição, pois a casa é parte integrante das atividades do clube. Além disso, o prédio no qual a instituição funciona é propriedade do Clube. O presidente da casa me explicou que o clube ajuda na parte burocrática, na administração financeira, no entanto, todas as outras decisões são tomadas por eles, como a formulação de normas e regras internas, a organização de eventos realizados pela casa para arrecadação de fundos (barraca de *yakissoba* nos *matsuris*, eventos esportivos realizados nas dependências do Nikkei Clube, entre outros), manutenção do prédio, organização das atividades diárias como o café da manhã e jantar. A casa realiza eleições anuais para a escolha do novo presidente, e o período para a próxima seria em julho de 2011.

Ao entrarmos no prédio deparei-me com um cartaz no mural da casa avisando sobre minha visita e qual o propósito dela. Assim, à medida que ele ia encontrando os moradores pelos corredores do prédio e nas salas de uso coletivo, como a sala de televisão, laboratório de informática, sala de estudos e de reunião, me apresentava e pedia para que colaborassem com a pesquisa.

A aplicação dos questionários ocorreu de forma um pouco diferente do que nas demais localidades. Por estarem divididos e espalhados por diferentes partes do prédio, os questionários foram entregues e os participantes ficaram sozinhos para respondê-los, e não pude acompanhá-los durante o preenchimento para observar suas reações ou caso surgisse alguma pergunta.

Fiquei bem em frente à escada que dá acesso aos quartos e às áreas comuns, e enquanto os questionários estavam sendo preenchidos, conversei com o presidente da casa para tirar algumas dúvidas em relação à instituição. Os interessados em ingressar na casa precisam se encaixar nos pré-requisitos supracitados e passar por uma seleção. A comissão responsável pela seleção é composta por um conselho formado em parte por integrantes da própria casa (há sete departamentos na casa, cada um responsável por uma área distinta) e também por integrantes do Nikkei Clube. Perguntei se existiam outros aspectos relativos ao perfil esperado dos candidatos, e a resposta foi de que eles buscavam pessoas que tivessem um “espírito de equipe”, que já tivessem participado de algum tipo de trabalho voluntário, e que a descendência dos candidatos não era relevante.

Também perguntei sobre as diferenças da CENIBRAC com relação às outras casas de estudantes, e ele me respondeu que se tratava da “união dos moradores”, pois todos, a partir do momento que entram na casa, precisam se envolver em um dos departamentos para que assumam responsabilidades e prezem pelo seu bom funcionamento. Segundo ele, isso é um dos elementos que os manteve durante tanto tempo, e que os mantém até hoje. Ele me disse que a casa não é direcionada aos descendentes, mas que em realidade a maior parte dos moradores são *nikkeis*. Ao ser perguntado se tinha alguma idéia do porque disso, respondeu não saber ao certo, e que de fato nunca havia parado para pensar no assunto. Em seguida começou a falar de sua opção pessoal por permanecer na instituição, dizendo que havia visitado outras casas de estudantes, mas preferiu ficar na CENIBRAC por estar habituado ao convívio com outros descendentes, pois supostamente teriam sido criados sob a mesma perspectiva, com os mesmos costumes, opiniões parecidas, mesmos valores, e que talvez os outros moradores descendentes pensassem da mesma maneira.

Fiquei interessada em saber se os moradores não-descendentes não sentiam certo desconforto, ou certa estranheza com relação à cultura oriental e com a maneira como os moradores descendentes agem, pensam. Ele me respondeu que talvez no começo possa haver certo estranhamento, no entanto, eles se adaptam rapidamente, e que muitos simpatizam com a cultura e que isso na verdade é um atrativo para eles.

Achei muito interessante como ele se referia aos moradores da casa quando eles eram descendentes: “nós aqui da CENIBRAC”, “nós mantemos os costumes”, “nós somos diferentes, porque somos unidos”, “nós temos os mesmos costumes”, “lá fora é de outro jeito”, “quando estamos fora daqui é outra cultura”. Enfim, parecia que a casa era um ambiente seguro e protegido do mundo exterior, um lugar no qual eles pudessem se refugiar. Foram aplicados 25 questionários e a visita durou certa de uma hora e meia.

4.1 SOBRE OS ENTREVISTADOS

❖ KEY

Key foi a primeira pessoa que participava ativamente de uma atividade relacionada à cultura japonesa que entrevistei. Nossa entrevista foi realizada nas dependências do Clube Nikkei, em um domingo no mês de novembro de 2011, acordada após algumas trocas de mensagens por e-mail e também em redes sociais.

Ele é praticante de *taiko* há seis anos e começou por acaso, quando apenas acompanhava uma prima que queria fazer uma aula experimental. Ela parou, ele não. Na verdade, ele disse que via o grupo de *taiko* tocando nos *matsuri* e que tinha interesse em tocar, mas que até então não tinha surgido a oportunidade. O *taiko* é a palavra em japonês para tambor e sua prática se refere aos tambores sendo tocados em coreografia e em grupo. Além do *taiko*, ele também está estudando japonês, pois seu grupo acaba de vencer um campeonato nacional e, por conta disso, ganharam a oportunidade de competir no Japão. Para “não fazer feio por lá”, está se dedicando ao aprendizado do idioma.

Aos vinte anos de idade, Key é uma pessoa bastante ocupada e cheia de responsabilidades. Está cursando o último ano do curso de Radiologia na UTFPR, estagia em um hospital e acaba de ser aprovado no vestibular do curso de Engenharia Mecânica, na PUC-PR. Ele confessa não estar contente com a primeira escolha de formação profissional que fez e, por influência de seu irmão mais velho – Key é o caçula da família e, além do primogênito, possui outras duas irmãs –, escolheu fazer um novo curso superior. Descontando suas horas de dedicação aos estudos e ao estágio, os treinos do *taiko* ocupam outra boa parte de sua semana e

de seus horários. Key é o líder do grupo, o que o torna responsável pela organização dos treinos dos iniciantes e também dos mais experientes, além da organização das apresentações. Os treinos acontecem no Clube Nikkei três vezes por semana, quintas e sextas-feiras, na parte da noite, e domingos pela manhã.

Ele é *sansei*, ou seja, descendente da terceira geração. Seus pais são separados e atualmente ele mora com a mãe e dois de seus irmãos. Ele viveu boa parte de sua infância com sua *batchan*, avó em japonês, e por isso acredita que sua infância tenha sido mais influenciada pela cultura oriental. Além disso, em sua casa, apreciam e costumam cozinhar comida japonesa, uma das características orientais que preservam, pois, segundo revela, é o único da família que mantém, por meio do *taiko* e do estudo da língua, contato com outros elementos da cultura japonesa.

Ele sempre morou em Curitiba e diz que não mudaria de cidade por nada! Os primeiros anos do ensino fundamental foram cursados em duas escolas particulares na cidade, e ele afirma não ter gostado muito desse período por se sentir “diferente” em relação aos colegas. Talvez por isso seus amigos e colegas do *taiko* sejam tão relevantes para ele. Solteiro, em seu tempo livre gosta de se encontrar com eles, com os quais tem uma relação bastante próxima dentro e fora dos treinos. “Ficar com o pessoal [do *taiko*]... É o que eu faço no tempo livre. Além de estudar né”, é o que me responde quando lhe pergunto sobre o tema.

Sobre seu corpo, sua aparência física, Key afirma que é um “japonês moreno”, aliás, “bem moreno”, como ele mesmo se define. Ele gosta de suas características orientais, como seus olhos puxados, e isso também vale para o sexo oposto. Para ele, a beleza oriental é um atrativo na hora de procurar uma namorada e por isso prefere meninas *nihonjin* (japonesas), pelo fator estético, mas também por terem costumes, modos de pensar e de se comportar que julga mais parecidos com o seu.

❖ LUCAS

Nascido em Curitiba, aos vinte e seis anos de idade, Lucas é descendente da quarta geração, mas apenas sua mãe é de origem japonesa. Durante cerca de um ano, dos nove aos dez anos de idade, morou também na cidade de Porto Velho, em função da transferência de seu pai, que, assim como a mãe, é funcionário público. Atualmente mora com os pais e sua irmã mais nova, que tem vinte e dois anos.

Diz ser uma pessoa que gosta de viajar e já conheceu alguns países da América Latina, como Peru, Uruguai, Paraguai e Argentina, e também já morou por um breve momento nos Estados Unidos, durante um intercâmbio de trabalho no período de férias da faculdade aqui no Brasil. Hoje em dia ele trabalha como professor de inglês, mas sua formação acadêmica é em Biologia, graduação cursada na UFPR e Mestrado realizado na UFSC, em Florianópolis, onde residiu por alguns meses. Diz que pretende ingressar no doutorado o mais rapidamente possível.

Sua relação com a descendência é cheia de altos e baixos. Ele se considera um “japa falso”, por ter se interessado depois de adulto por “seu lado oriental”. O interesse pela cultura japonesa foi na verdade despertada por uma antiga namorada que, apesar de não ser descendente de japoneses, gostava de “coisas japonesas” e o levava para os *matsuris* da cultura oriental em geral. Assim, por causa de seu relacionamento, acabou criando maior interesse pela cultura e fazendo aulas de mangá e também de japonês. Isso influenciou também dentro de sua casa, na sua família, pois conta que começou a pedir para que sua mãe cozinhasse mais comidas japonesas, a qual atendeu seu pedido e começou a resgatar costumes que aprendera com seus pais.

Com certo pesar, contou durante a entrevista, que foi realizada no mês de novembro de 2011 em uma das salas da escola de idiomas na qual trabalhava, que o contato durante a infância com a família de sua mãe não fora muito grande.

Sua aparência também acompanhou as mudanças em relação à descendência. Segundo ele, suas características foram ficando “mais” orientais com o passar do tempo, como seus olhos, que foram ficando mais puxados, e seu cabelo, que era mais claro, e hoje em dia é mais escuro.

Na época da entrevista ele não estava namorando e preferia passar seu tempo livre com os amigos, desde apenas conversas esparsas para passar o tempo, até em baladas e barzinhos.

❖ MAYUMI

Descendente da terceira geração, nascida em Porto Alegre, Mayumi tem vinte e um anos, é filha única de pai brasileiro e mãe descendente de japoneses. Por causa do trabalho de seu pai, funcionário da Receita Federal, acabou morando em

várias outras cidades do Rio Grande do Sul, como Montenegro e Lajeado. Veio para Curitiba com a família quando tinha nove anos. Atualmente cursa o quarto ano de Direito em uma faculdade particular de Curitiba e faz estágio na área, na Defensoria Pública da União. Ela estudou em uma escola particular durante o ensino fundamental e depois, no ensino médio, foi para uma instituição pública federal. Nossa entrevista aconteceu em um sábado nos pátios do Nikkei Clube, durante o mês de novembro, antes do treino do grupo.

Quando criança, nos anos em que morou no Estado do Rio Grande do Sul, conta que se sentia um tanto “diferente” das outras pessoas, sobretudo pelo fato de não haver, segundo sua percepção, muitos orientais habitando aquela região, o que mudou quando ela e sua família se transferiram para Curitiba.

Ela pratica *yosakoi soran*, um tipo de dança que estilizou, modernizou uma dança tradicional japonesa, já há quase três anos. A ideia de começar a participar de alguma atividade relacionada com a cultura japonesa foi de sua mãe, e o *yosakoi* não era a primeira opção, mas sim o *karaokê* (grupo de canto). No entanto, o grupo de praticantes do canto era formado por pessoas mais velhas e, coincidentemente, o grupo do *yosakoi* treinava no mesmo horário no Clube Nikkei, que ambas consideraram uma melhor opção em função da faixa etária dos participantes, mais próxima de Mayumi. Além desse fator, o *karaokê* era uma prática bastante individual e Mayumi estava mais interessada em se envolver em algo que funcionasse como uma oportunidade para fazer novas amizades. Atualmente ela não está mais dançando por conta de um problema em seu joelho, e seu papel no grupo é mais administrativo, cuidando do estabelecimento de novos regulamentos e regras do grupo.

Diz se interessar por muitos elementos da cultura contemporânea japonesa, como *animê*, histórias em quadrinhos, música, grupos musicais, em particular o *Arashi*, grupo de música *pop* japonesa, cujo *blog* e todas as novidades da banda ela acompanha. Ela compreende e fala um pouco de japonês e revela que toda essa curiosidade pela cultura contemporânea japonesa, incluindo a música, surgiu muito antes de começar a participar das atividades no Clube Nikkei.

Ela contou que a presença da cultura japonesa não foi tão marcante em sua infância, muito em função do fato de sua mãe, durante a juventude, ter recusado um matrimônio arranjado proposto pelos seus pais, nos moldes tradicionais. Por não ter

aceitado essa opção, e por querer fazer faculdade e estudar, a mãe acabou sendo supostamente renegada pela sua família. É interessante observar, no entanto, que foi a própria mãe de Mayumi que a incentivou a tomar parte em atividades culturais no Clube Nikkei.

Com relação ao seu corpo, Mayumi diz que “tem curvas demais para uma japonesa”, apontando suas pernas e bunda como sendo as culpadas pelas avantajadas curvas.

❖ SAYURI

Assim como o Key, Sayuri também faz parte do grupo de *taiko*. Ela tem dezessete anos, mora com seus pais e sua irmã mais nova, de quatorze anos, e é descendente da quarta geração. As duas estudam em uma escola particular de Curitiba, e Sayuri estudou em uma escola de freiras japonesas no maternal, onde se comunicava apenas em japonês. Aliás, ela nasceu no Japão, pois na época seus pais residiam nesse País e trabalhavam como *decasséguis* (descendentes que moram em outros países e que retornam ao Japão com o intuito de trabalhar). Ela me contou que sua família retornou ao Brasil quando ela tinha dois anos de idade, e que na época falava apenas o idioma japonês. Nossa entrevista aconteceu também no Nikkei Clube, no mês de dezembro de 2011.

Durante esses anos que estudou no maternal, ela conseguia se comunicar sem falar português, apesar de nem todas as crianças que frequentavam essa instituição falarem japonês. Quando ingressou no ensino fundamental, passou para outra escola, a mesma na qual ainda estuda, e lá ela precisou de um pouco mais de tempo e ajuda para conseguir se adequar aos novos padrões. Relembrando seus primeiros anos nessa escola, conta que foi bastante difícil e que se sentia um tanto quanto deslocada, sentimento que acabou se arrastando por toda a sua vida escolar.

Agora, em seu último ano do ensino médio, tentando vestibular para Arquitetura e Urbanismo, Sayuri reconhece que seu comportamento tem mudado e que ela conseguiu fazer novas amizades com outros alunos de sua escola. Diz que somente ultimamente tem se sentido a vontade para falar mais, se soltar e até dançar.

Diferente do que na escola, são seus relacionamentos com os participantes do *taiko*, grupo que frequenta há sete anos, e com os amigos que fez desde então, pois, segundo diz, os modos de pensar e de agir são mais similares aos seus. Ela conta que pratica *taiko* pela energia da batida nos tambores, que gosta bastante das apresentações, é algo bonito, que a faz sentir-se “mais livre”, “mais solta”, além de ser uma forma de divulgar a cultura japonesa. Seus pais também têm participação ativa no grupo – o pai é o coordenador e a mãe está “sempre auxiliando” – e em outras atividades do Clube Nikkei, como o grupo de *odori*, dança tradicional japonesa, e também no *karaokê*.

Em seu tempo livre Sayuri gosta de tocar piano, de “ficar praticando”. Ela diz ser uma pessoa mais reservada, mas que, ultimamente, tem também gostado de sair com seus amigos.

Fisicamente ela se considera alta para os padrões das mulheres *nikkeis*, além de reclamar um pouco em relação às “faltas”: de peito, de bunda... Como ela mesma diz, “coisas que dão valor à mulher”. E ela também revela que seu cabelo é ondulado e que sempre faz escova ou pranchinha para diminuir o volume de suas madeixas.

❖ THAIS e ANA

Thais e Ana são irmãs, descendentes da quarta geração, e sugeriram que a entrevista fosse realizada com as duas ao mesmo tempo, que aconteceu na casa delas, em uma tarde de sábado no mês de outubro de 2011.

Thais é a mais velha, tem vinte e três anos, já morou em Maringá com a família e agora mora em Curitiba com seus pais e suas duas outras irmãs, incluindo Ana, sendo ela a do meio. É formada em Administração pela UFPR e também em Direito pela PUC-PR, e no momento está trabalhando como estagiária no Tribunal de Justiça. Ana, a mais nova das três irmãs, tem vinte e dois anos, é estudante do último ano do Bacharelado em Biologia, na UFPR, e no momento não trabalha.

Ambas estudaram em escolas particulares e, segundo elas, como a instituição onde cursaram o ensino fundamental era pequena, com poucos alunos por turma – o que fazia com que todos se conhecessem –, dizem ter lembranças bastante agradáveis dos anos iniciais de formação escolar. No entanto, no ensino médio, mudaram para uma escola maior, que funcionava no formato de cursinho pré-

vestibular, o que provocou grande diferença na convivência com colegas e professores, que não sabiam seus nomes, pois eram muitos os alunos que se aglomeravam na mesma sala.

Em relação à cultura japonesa, não costumam participar de nenhuma atividade em especial e que sua família preserva apenas o costume de cozinhar comidas orientais. Além disso, revelam saber apenas algumas poucas palavras no idioma japonês, que foram ensinadas por sua avó. No entanto, quando perguntada sobre a percepção em relação à educação no âmbito familiar, Thais afirma que foi educada mais da “maneira japonesa”, pelo fato de seus pais presarem pela disciplina e responsabilidade, especialmente em relação aos estudos. A mesma percepção tem Ana sobre sua educação familiar, que, segundo ela, se diferenciava da de seus amigos não descendentes, por ser mais rígida e exigente.

Ana possui namorado, o qual, inclusive, a guardava na sala ao lado durante a entrevista, e Thais não estava namorando na época. No tempo livre, elas dizem gostar de coisas bem diferentes: enquanto Ana gosta de ir a bares e baladas, Thais prefere dormir e não gosta muito do tumulto das baladas.

Na entrevista elas ficaram um pouco tímidas com um pouco de vergonha em falarem sobre si, em se descreverem fisicamente, talvez por estarem juntas naquele momento e por não serem muito próximas uma da outra. Apesar do constrangimento, Thais falou de seu peso com certo alívio, pois acabara de perder vários quilos fazendo muito regime e atividade física. Ela se considera alta em relação às japonesas, com cabelos longos, pretos e lisos. Sua irmã a “entrega”, revelando que ela não gosta do seu próprio nariz. Ana, por sua vez, se diz alta também quando comparada às amigas, magra, mas reclama da barriga. Ela já realizara uma cirurgia plástica para implante de próteses mamárias, para melhorar sua autoestima, pois, quando tinha peitos pequenos, o que a incomodava em comparação com suas irmãs, tinha que escolher melhor as roupas na hora de se vestir. Diz que ambas já tinham um tamanho de busto “razoável”, enquanto que ela “não tinha nada”.

❖ TOMÁS

A Casa do Estudante Nippo-brasileira de Curitiba (CENIBRAC) é uma instituição que abriga estudantes advindos de outros Estados ou cidades do Paraná,

que vêm para Curitiba para cursar ensino superior ou para se preparar para isso em cursinhos. A casa foi fundada em 1979 e desde então, segundo conta, seus moradores têm trabalhado sempre em conjunto para mantê-la funcionando e próspera. É na CENIBRAC que mora Tomás.

Ele tem vinte e três anos de idade, mora em Curitiba há cinco anos, desde que passou no vestibular para Engenharia de Produção na UFPR. Originalmente é do interior de São Paulo, da cidade de Mogi das Cruzes, e mesmo tendo sido aprovado em outras universidades no seu Estado, preferiu vir pra cá por sentir que essa decisão seria benéfica para seu futuro, no sentido de ganhar mais independência, maturidade e liberdade.

Ele é descendente da segunda geração: seu pai fez o caminho contrário do de muitos brasileiros contemporaneamente, pois veio do Japão para o Brasil tentar a vida por aqui. Tomás me conta que seu pai não fala muito bem português e, por conta disso, desde pequeno, ele e sua irmã mais nova, de vinte anos, tiveram a língua japonesa muito presente no seu dia-a-dia. Além disso, ele me diz que Mogi das Cruzes é uma cidade pequena que tem uma colônia nipônica bastante forte e enraizada. Por isso, a convivência quase que exclusiva com orientais em sua cidade natal foi um fator decisivo na escolha do lugar mora em Curitiba.

Sua infância foi “típica” de cidade pequena, brincando na rua, na casa dos amigos. Ele também conta que jogava baseball e que, pelo fato dos colegas serem todos descendentes de japoneses, se davam muito bem: tinham os mesmos costumes, a mesma cultura. Em Mogi das Cruzes sua educação se deu em uma escola particular, pois como todos seus primos haviam estudado em escolas particulares e acabavam sendo aprovados em boas universidades, seus pais não consideraram outra opção para ele. Tomás aponta isso como uma característica tipicamente oriental: o investimento maciço na educação, em considerar que a formação vem sempre em primeiro lugar.

Tomás foi presidente da CENIBRAC durante um ano. Conta que, para ingressar na Casa, para se tornar um morador efetivo, é preciso passar por uma seleção, composta por dinâmicas de grupo e por entrevistas com membros da casa e da diretoria do Clube Nikkei. A CENIBRAC é subsidiada pelo Clube – o imóvel na qual a moradia funciona é propriedade do Clube –, que também presta outros auxílios aos estudantes moradores.

Segundo Tomás, 70% dos moradores da Casa são orientais, condição determinada pelos membros do Clube Nikkei que fazem parte da seleção, que contam, na maioria das vezes, com a preferência deles. No entanto, em sua opinião, se a decisão sobre a seleção fosse exclusiva dos moradores, é provável que a preferência por descendentes não se alterasse, pois o espírito de cooperação, elemento supostamente fundamental dentro da Casa, seria uma característica mais dos orientais.

Ele também faz parte da diretoria do Clube, participando das reuniões e trabalhando nos projetos beneficentes que alguns de seus membros promovem. Ele trabalha na sua área de formação e atualmente está namorando com uma *nikkei*, também moradora da Casa. Em seu tempo livre gosta de assistir documentários na televisão, filmes, além de jogar sinuca e conversar com seus amigos.

Em relação a seu corpo, ele se diz nem gordo nem magro, com olhos e cabelos escuros, e que se frequentasse uma academia de ginástica e musculação poderia “melhorar um pouco”. Mas lhe falta vontade para malhar e, além disso, está feliz com seu corpo, não mudaria nada.

❖ KAMILA e CECILIA

Assim como no caso de Thais e Ana, a entrevista com Kamila e Cecilia foi realizada em conjunto pelo fato de elas serem primas, mas, principalmente, a pedido de Kamila, que, ao tomar conhecimento que, além dela, havia também convidado Cecilia para participar da pesquisa, pediu para que as duas fizessem a entrevista juntas, por se sentir mais a vontade e confortável para falar.

Cecilia é a filha do meio de três irmãs e, na época da entrevista, em outubro de 2011, tinha vinte e seis anos, mora em Curitiba com sua irmã mais nova há dez anos, mas nasceu e morou até então em Apucarana, interior do Paraná. É formada em Direito desde 2007, trabalha na área, esta noiva de um não descendente e com casamento marcado para o final do ano.

A Kamila, mais nova, com dezenove anos na ocasião, é original de Joaçaba, Santa Catarina, e esta morando sozinha em Curitiba há três anos, desde que terminou o terceiro ano do ensino médio e começou a fazer cursinho pré-vestibular para tentar ingressar no curso de Medicina. Após dois anos de tentativas, mudou de ideia e agora esta cursando Direito em uma faculdade particular.

As duas estudaram em escolas particulares durante toda sua vida escolar. Cecília não era a única garota japonesa em sua escola, mas a grande maioria era ocidental. Ela lembra que tinha estudado anteriormente em outra escola na qual que o diretor era oriental e que, talvez por essa razão, havia mais alunos orientais. Já Kamila diz que, com exceção de uma “menina mestiça”, ela e seu irmão mais velho eram os únicos orientais de toda a escola, e que, por acusa disso, os professores acabavam lembrando sempre deles. Aparentemente gostava da atenção que recebia pela exclusividade, apesar de sentir que os professores nutriam uma expectativa em relação ao seu bom desempenho nas notas.

As duas são descendentes da terceira geração e em suas famílias somente as mães falam ou compreendem o idioma japonês. Elas dizem que gostariam de participar de alguma atividade voltada à cultura oriental, mas que, no entanto, sempre surgem outras prioridades e que acabam deixando isso de lado.

Quando lhes pergunto sobre o que gostam de fazer no tempo livre, elas falam a respeito de coisas das quais sentem falta, que costumavam fazer e que agora, por motivos de saúde ou de mudança de cidade, não fazem mais. Para Cecília, a nostalgia é em relação à prática esportiva: ela jogava vôlei, mas devido às dores no joelho, não pode mais jogar. Já Kamila fala da dança, e relembra do prazer sentia em dançar.

Elas revelaram ter algumas reclamações em relação aos seus corpos. Cecília já realizou uma intervenção cirúrgica, colocando próteses mamárias, pois, como ela mesma diz, sua estrutura corporal era muito grande e o tamanho de seus seios era desproporcional, e que isso a deixava bastante descontente. Além disso, ela se considera “reta”, sem cintura e sem bunda. Kamila também não está contente com sua bunda, diz ter “peito de mais” e “bunda de menos”, e que até já pensou em fazer uma cirurgia para reduzir o tamanho dos seios, mas, por medo da cicatriz e da própria cirurgia, ainda não tomou coragem. Ela se diz um pouco acima do peso, mas que talvez isso não seja algo muito ruim, pois, em sua opinião, as pessoas nunca se referem a ela pelo fato de ser gorda, magra, baixa ou alta, mas sim pelos seus traços orientais.

Depois dessa contextualização dos procedimentos para escolha dos entrevistados e de suas apresentações, passaremos para o momento de análise das entrevistas. Os resultados, expostos e discutidos por meio de duas categorias

articuladoras, mostram o lugar do corpo nos processos e estratégias de construção identitárias desses jovens *nikkeis*. Vamos a elas.

4.3. “PARECER” E “SER” JAPONÊS: A IDENTIDADE NÃO À FLOR DA PELE, MAS NOS OLHOS

Os atributos corporais dos imigrantes japoneses que despertavam a desconfiança das autoridades e da imprensa brasileira mesmo antes de desembarcarem no porto de Santos, em São Paulo, no início do século passado, conforme referido no primeiro capítulo, parecem jogar um papel diferente no contemporâneo, ao interpretarmos o que nos dizem os sujeitos pesquisados. Essa mudança, certamente, se deve menos ao fato de que hoje haveria uma maior valorização social das características físicas orientais – que não constituem referência ou padrão de beleza tanto para homens quanto para mulheres, algo, aliás, também revelado nas entrevistas, como veremos –, do que a um expediente antigo e fortemente enraizado em nosso imaginário social quando se trata dos imigrantes japoneses, qual seja, o de associar fenotipia à distinção étnica. Conforme destaca Tsuda (2000), no Brasil, esse procedimento não é exclusivo da relação com os *nikkeis*, pois outras etnias também são identificadas entre nós a partir dos aspectos fisionômicos, como cor da pele e aparência. No caso dos descendentes de imigrantes japoneses, sua “japonicidade” se baseia em características corporais inatas que não podem ser negadas nem alteradas – pelo menos não sem intervenção cirúrgica que, na maioria das situações, apenas atenuam, não modificam radicalmente as características corporais étnicas –, e que os diferenciam e demarcam como não brasileiros, como “japoneses”. Os aspectos culturais jogam um papel bastante secundário nesse processo. De acordo com o autor, a peculiaridade distintiva dos japoneses se encontraria, sobretudo, no rosto, nos olhos puxados, e menos na cor da pele, como é o caso, por exemplo, dos afrodescendentes. Evidentemente, os sentidos e significados atribuídos às características corporais dos japoneses não são imutáveis e vão sendo construídos histórica, social e culturalmente. Entretanto, independente de serem favoráveis ou não, são essas características que determinam, em grande medida, a forma como as pessoas se relacionam e as expectativas que nutrem em relação aos nipo-brasileiros (TSUDA, 2000). Essas simbolizações, como veremos, parecem também

balizar os sentidos e significados que os próprios *nikkeis* atribuem às suas características corporais, criando e alterando modos de ser, agir e sentir.

Podemos considerar que uma das mudanças que interferiram na atribuição dessas significações aos corpos dos japoneses está associada à gradativa diminuição do peso dos atributos corporais, como força, velocidade, agilidade etc., na organização e divisão do trabalho. Como vimos anteriormente, apoiados em Bauman (2005), o fato de possuir um corpo forte e produtivo já foi sinônimo de virtuosidade, pois eram necessários indivíduos saudáveis, fortes, aptos para desempenhar trabalhos pesados, seja no campo ou, sobretudo, nas cidades. O “inimigo” desse corpo potente era o corpo fraco, franzino, doente, com aparentava ser o dos japoneses, em comparação com outros imigrantes, especialmente europeus, que chegavam ao Brasil na alvorada do século passado para trabalhar nas lavouras. Nesse mesmo quadro, é preciso considerar o *status* e a reputação de país industrializado, desenvolvido, organizado e, sobretudo, produtor de tecnologias que o Japão passou a gozar no pós-guerra. Esse possivelmente é um dado relevante na identificação das causas da mudança de percepção em relação à imagem negativa associada ao imigrante japonês, sobretudo se considerarmos, apoiados em Tsuda (2000), que não é incomum a vinculação entre os japoneses brasileiros com os do Japão em nosso imaginário coletivo. Até porque, conforme destaca Oliveira (1999) *apud* Ishimori (2005, p. 6-7), diferentemente de índios, negros e brancos, que conformam o “mito das três raças” irmãs “fundadoras” da Nação brasileira, os descendentes de japoneses teriam maior dificuldade em serem considerados “naturalmente” brasileiros. Apesar de nascerem no Brasil, como é o caso de praticamente todos os nossos entrevistados, com exceção de Sayuri, que de fato nasceu no Japão, embora se considere brasileira, e de estarem, em graus variados, bastante integrados à cultura local,

[...] são denominados cotidianamente de japoneses, não importando o quão já estejam distantes culturalmente do Japão ou o seu grau geracional, desde que carreguem traços físicos atribuídos aos japoneses. [...] A característica de ter ‘olhos puxados’ é o fator mais enfatizado. (OLIVEIRA, 1999 *apud* ISHIMORI, 2005, p. 7).

Vários trechos das entrevistas¹² revelam essa dificuldade de serem *vistos* como brasileiros:

[...] como a gente é minoria, eles chamam qualquer um de nós de “japa”, e isso me incomoda um pouco, porque eu me sinto meio, sabe, discriminada, pra falar a verdade, porque eu sou brasileira, né, mas, é, nasci no Japão, mas eu vim pra cá, porque meus pais são daqui. (Sayuri, 17 anos)

Ah, eu não gosto muito quando falam “ô japa, ô japa” ou “abre o olho japonês”, isso eu já, tipo, eu não gosto. (Key, 20 anos)

[...] dai eu: “caramba, eu sou brasileira, não sou japonesa”, eu tenho descendência né. Dai eu ficava meio brava com isso, eu queria ser mais tratada igual, e ser normal. “Ah, aquela japonesinha ali” [como se apontassem o dedo ou indicassem com um movimento de cabeça], não, não é “aquela japonesinha ali”, é “aquela moça de verde”. Agora não, eles identificavam, “aquela japonesinha ali”. E eu já, pelo contrário, queria ser mais tratada mais, mais igual. (Cecilia, 26 anos)

A situação parece ser ainda mais complexa no caso de Sayuri, que, como dito, nasceu no Japão quando seus pais residiam no país na qualidade de *dekasseguis*:

Que na verdade eu sou brasileira, mas aqui no Brasil eles não entendem um pouco, é isso, né, [...] pra eles, se eu nasci lá [no Japão], eu sou japonesa, então, eu fico meio perdida, sabe, os japoneses não me aceitam como japonesa e aqui não me aceitam como brasileira e, né... perdida em relação a isso. (Sayuri, 17 anos)

É possível notar nos trechos acima, que os significados atribuídos aos seus corpos (ou ao corpo, no singular?) representa e recoloca o imaginário social de como o japonês é ou dever se, o que acaba interferindo fortemente na construção identitária desses *nikkeis*. Mesmo para os entrevistados que não faziam parte de nenhuma atividade relacionada à cultura oriental e que diziam que ela não era a principal referência em suas vidas, o fato de ser descendente, algo demarcado pela aparência, pelos “olhos puxados”, como dito, acabava por lhes atribuir determinados significados e expectativas, difíceis de serem renegados ou abandonadas, mesmo quando não as desejavam.

¹² Os trechos extraídos das entrevistas serão, a partir deste momento, apresentados sempre desta maneira, para facilitar a sua identificação e não confundir com as citações bibliográficas.

É eu acho que é porque, pelo fato de eu ser japonesa, já chama atenção, né. Aí se eu fizer alguma coisa, tipo vou me expor, sabe, se eu me soltar mais, eu vou chamar mais atenção ainda (risos) daí eu vou ficar meio constrangida assim, com vergonha. (SAYURI, 17 anos)

Por outro lado, em determinadas circunstâncias, como no trabalho, no estágio, na universidade (ou na tentativa de ingresso nela), o fato de *parecer* (antes, inclusive, de ser ou sentir-se japonês) também auferia aos depoentes algumas vantagens, na medida em que denota valores morais positivos associados à etnia, no sentido de uma “eficácia da aparência” (MAFFESOLI, 1996. p. 168). Vejamos algumas situações narradas por eles e elas quando perguntados se havia e quais seriam as possíveis vantagens em ser japonês.

Nem um nem outro, eu acho. Talvez ajude [o fato de “ser” japonês]. Eu conversando com minha amiga, tem umas empresas eles preferem *nihonjin*, tipo, japa pra trabalhar, isso já ajuda, né. (KEY, 20 anos)

Ah... não sei, acho que...acostuma, acho que o pessoal já me vê assim. O jeito de vestir, talvez, o jeito de andar, de agir assim, o pessoal já vê assim, personalidade assim já. É o que mostra. (KEY, 20 anos)

[se há facilidades em ser japonês no dia a dia] Depende. No vestibular eu acho que ajuda [risos], porque sempre dizem que, tem aquele mito, né: “ai, todo japonês é inteligente”. Então, já indo com a camiseta do meu colégio [cursinho pré-vestibular], né, [pois] meu colégio tem, até que tem um nome forte, né. Uma representação forte e... e a aparência, mais o óculos... consigo assustar um monte de gente, né. Não quer dizer que eu seja inteligente, mas eu [risos], já dá pra assustar. (SAYURI, 17 anos)

Já, eu acho que já [ajuda], já vai facilitar porque eles já têm uma certa visão do japonês, né. (SAYURI, 17 anos)

To aqui [risos]. Acabou! A japa entrou! [risos]. (MAYUMI, 21 anos)

É, eu acho que uma das vantagens é a importância, a impressão, assim. Eu acho que sei lá, japonês passa uma impressão boa, não sei... (THAIS, 23 anos)

Ah, e tipo, eu até acho legal assim porque, por exemplo, eu é, eu pelo menos acho que quando assim as pessoas vêm tipo, ai, japonês assim, já vem com mais. Por exemplo, assim, o Desembargador, quando eu fui entrar lá no, no... gabinete pra fazer entrevista [de estágio], ele falou: “Ah, eu sempre gostei de trabalhar com japonês, porque eu sei que eles são super, são responsáveis”, né, que é difícil ter um japonês assim que, que não se compromete com o que vai fazer assim, sabe? Assim, se, se vai lá, se vai fazer, então faz, vai fazer direito [bem feito]. [...] É essa a impressão que ele tem assim, né. Eu acho assim, que pelo menos as pessoas tem uma impressão boa de japonês assim né... [risos] (THAIS, 23 anos)

A identidade criada em relação do japonês estudioso, disciplinado, trabalhador, é primeiramente dada a partir dos olhares sobre a aparência, conferindo ao corpo oriental o significado de corpo inteligente, disciplinado. Mesmo diante das particularidades de cada indivíduo, por partilharem de características semelhantes quanto a suas aparências, acabam sendo generalizados, colocados todos sob a ótica de igualdade.

A outra face dessa “homogeneização identitária”, vivida de forma inquietante pelos entrevistados, refere-se ao fardo de ter que corresponder às expectativas de colegas, familiares, professores, patrões etc.

Porque, não sei né, porque eles imaginam que ah, é sempre aquela coisa, né, imagina que ah, o japonês é o cara que estuda, que estuda, que estuda, que é o mais inteligente da sala e essas coisas. (TOMÁS, 23 anos)

Mas sabe uma coisa que eu acho muito chata, [...] [se] você é japonesa você dá conta, você é inteligente. Parece que é dever nosso ser inteligente. Se você não for, você é exceção de japonês. No cursinho isso era a pior coisa: “ai, você quer o que?”, que antes eu tava tentando medicina, “ah, você é japonesa, você passa”. (KAMILA, 19 anos)

Nesse mesmo quadro, é interessante notar como as palavras “perfil” e “comportamento” aparecem quando Tomás, que é morador e ex-presidente da Casa do Estudante Nippo-brasileira de Curitiba (CENIBRAC), fala a respeito dos demais moradores e do processo de seleção para ingressar na casa. A palavra perfil acaba sendo usada para se referir não ao comportamento dos indivíduos em geral, mas de

um comportamento que supostamente corresponderia aos jovens *nikkeis*. Trata-se de algo esperado, e que os candidatos, sob pena de não conseguirem uma vaga na instituição, não podem deixar de ser.

4.4. UM CORPO ESTRANHO, UM CORPO EM FALTA

Ao mesmo tempo em que a *aparência* revela um suposto perfil de comportamento ou um conjunto de valores percebidos como tipicamente característicos da cultura oriental, como é o caso da disciplina, do respeito, da honestidade ou mesmo de capacidades intelectuais, concorrem com esses elementos doadores de identidades outros ideais que passam a ser tomados como padrão da vida reta e justa. As qualidades morais dirigem-se agora, segundo Costa (2005, p. 190), “para a longevidade, a saúde, a beleza e a boa forma”. As escolhas relacionadas aos modos de viver, implicadas na busca pela felicidade, passam a vincular-se à aparência, contribuindo para a constituição de novas formas de compreensão a respeito da normalidade e do desvio.

Como vimos, o *outro*, desviante, é, na atualidade, aquele que não corresponde aos princípios do *fitness*: obesos, sedentários, tabagistas, não siliconados, não lipoaspirados, não assumidos etc., como lembra Costa (2005). Mas também desviante parece ser o corpo *nikkei*, cujos padrões não coincidem com os ideais de beleza vigentes na sociedade brasileira. Isso pode ser observado em diversos momentos das entrevistas:

[...] o pessoal fica [...] olhando você como se fosse... uma celebridade. Celebridade não, você é um *alien*. Não é, não é. É realmente abominável. (Sayuri, 21 anos)

É, se for pra contar, mais ou menos dos 13 anos até os 15, assim... eu ainda tinha dificuldade sabe, de me relacionar, relacionar com, com brasileiros. E também porque eu era muito mais feia, né, mas, com é, dois anos atrás pra cá mais ou menos. [...] Tipo, eu não penso assim, uhm, não penso assim; “ah, como será que eles vão me julgar? Será que eles vão me achar estranha? Será que né, vão ficar olhando o meu olho puxado, sei lá, minha cor”..., sei lá, mas antes eu tinha receio, né. (Sayuri, 17 anos)

Sabe o quê que eu estava pensando? Quando alguém que não me conhece vai falar assim: “ah aquela japinha ali!”, não vai falar: “ah, aquela magrinha”. (Kamila, 19 anos)

Eles não vão falar magrinha, eles vão falar japinha mesmo. Vão falar a primeira coisa que eles vêm. (Cecília, 26 anos)

Já pra mim... mas não seria preconceito. Na época que eu fazia os eventos, daí eu fui fazer uma seleção, mas eles não estavam querendo japonesa. Porque lá precisava acho que só de loira, gostosona, sei lá que apresentação que ia fazer. Tipo, se fosse uma cerveja, só iam pegar loirona, peituda e bunduda, só que daí, pelo contrário, quando eu fui fazer a Toyota... da Honda, daí era só japonesa, daí me selecionaram lá. Mas talvez isso que eles queriam: uma mulher que seja gostosona [...] (Cecília, 26 anos)

Por outro lado, em tempos de homogeneização corporal, tal como nos falam Ortega (2008) e Costa (2005), inclusive como medida para aplacar a diferença, no caso dos “condenados da aparência”, o fato de não “coincidir” com o padrão de beleza pode ser um poderoso recurso de diferenciação. Mas, novamente, o corpo é o vetor. Vejamos o que nos diz uma das entrevistadas:

Kamila (21 anos): Eu acho que eu sinto falta às vezes, assim, sabe assim [de ser a única japonesa da escola]. Quando eu entrei no cursinho, eu vi um monte de japonesa na minha sala, e eu pensava assim: “ah, eu não sou mais a única japonesa”. Acho que, quando eu era bem pequenininha, assim, eu lembro que em Joaçaba, nossa, eu odiava, eu falava que eu não era japonesa, porque todo mundo, tipo assim, passava na rua, o pessoal atravessava a rua pra ficar do meu lado e falava; “nossa mãe, ela é japonesa”, sabe, criancinha apontado pra mim: “olha, ela é japonesa, ela é japonesa”. Eu achava um.... sabe, uma coisa, eu me sentia mal. Hoje em dia, se eu escuto isso, eu, “ai, eu sou japonesa”. Eu sinto orgulho de ser japonesa. Mas quando eu era pequenininha, eu falava que eu não era japonesa.

Natália (entrevistadora): Mas esse orgulho por quê?

Kamila: Eu acho que, mais por causa da beleza, eu acho. Ser diferente, sabe, chamar atenção. Porque em Joaçaba eu acho que agente continua sendo a única família japonesa mesmo, então, quando agente vai pra lá, como todo mundo conhece agente, ainda mais cidade pequena, agente acaba marcando mais por ser japonês, eu acho.

O corpo *nikkei* é também a afirmação da identidade do estranho, estrangeiro, aquele que pertence a um lugar que é sempre outro, uma vez que a aparência, conforme lembra Maseffoli (1998), é determinante como vetor de agregação. Noutros termos, por mais diferentes e desconhecidos que os orientais possam ser entre si, são classificados com “um” (outro) homogêneo, demarcado pela aparência. Essa operação de classificação aparece, com frequência, nos relatos vinculados às experiências escolares. A escola surge na memória dos sujeitos pesquisados como lugar de exclusão, apesar dos seus discursos inclusivos, de respeito às diferenças, valorização da diversidade cultural etc. Nessa direção, um entrevistado destaca:

Key (20 anos): Eu não gostei muito da minha vida escolar. Era muito na minha, ficava mais na minha, assim, sabe. Digamos, era um menino meio “bullynado” de vez em quando, pelo pessoal mais “mauricinho”, mais “patricinha”. Eu ficava na minha lá.

Natália (entrevistadora): Mas isso por que você era quietinho ou diferente?

Key: Ah, sei lá. Acho que porque eu era quieto, era diferente. Mas eu não me misturava, não era nada de mais, só ficava na minha. Pessoal assim, não falava comigo, tipo, “sai daqui”. Não era uma fase que me agradou muito. Ensino Médio e Ensino Fundamental, não foi uma época que me agradou muito.

Ainda com relação às experiências escolares, Sayuri conta que os professores da instituição em que estudou desde o ensino fundamental até os dias de hoje eram muito carinhosos e, “o problema, era mais com os colegas”:

Só mais dos colegas mesmo. É, é que é assim: eu, é que é o meu jeito, né, então sempre quando alguém falava alguma coisa [pelo fato de ser japonesa], eu só ignorava, né, e depois ficava, sabe, guardava, levava tudo pra casa, né. Então, eu sempre chorava em casa [risos] ou falava pra minha mãe, né. Mas é, eu nunca fui de responder os outros, né. (Sayuri, 17 anos)

De outro modo, ao criticar o mero ensino da tolerância ao outro, da aceitação da diferença, da cidadania, Bauman afirma, conforme explicam Almeida, Gomes e Bracht (2009, p. 87), que isso não garante o pluralismo cultural. Seria necessário que “a diferença, o outro, a estranheza, a cultura alheia, mais do que respeitada”, fosse colocada permanentemente em questão, “pois o que importa é manter a consciência da contingência que envolve a própria presença da diferença, mantendo-os no centro da tensão argumentativa que devem estabelecer com outros universos e valores”.

É também no limar da aparência que os entrevistados buscam alternativas de agregação. Os relatos revelam diferentes caminhos empregados que permitem demarcar um lugar de pertencimento, entre os quais ganham destaque: 1) a compensação da vida social no clube; 2) e a adaptação ou a “reconstrução” contínua de si, de um “corpo em falta”.

No que diz respeito à vida social, a convivência no clube, bem como a participação nos grupos de práticas corporais (*taiko* e *yosakoi soran*), ganham evidência:

Teve uma vez que tava conversando com meus amigos: “ah, acho que vou tentar entrar no *taiko*”, e eles: “ah, eu também quero”. Só que dai eles nunca foram, dai nem rolou. Ai teve

um dia que minha amiga resolveu encontrar uma amiga dela aqui no Nikkei, e eu tinha uma amiga que já fazia *taiko*, daí ela me viu e já me puxou: “só faz uma aula experimental”, me puxou já, eu já comecei a fazer, eu e minha prima né, só que minha prima era a mais empolgada pra fazer, ela fez uns 3 meses e parou. E eu continuei. Eu que era meio, só de acompanhando, acabei ficando”. (Key, 20 anos)

Então, é que, na verdade, é assim: o *taiko* tem vários grupos, sabe, tipo, tem o grupo dos mais velhos, então, eles estão sempre saindo, nossa, todo final de semana eles saem juntos, né, então daí [...]. Então, a gente combina cinema [risos], sabe, pra ir na casa um, do outro, ver vídeo no computador, essas coisas, né. (Sayuri, 17 anos)

A gente começou a frequentar aqui [Clube Nikkei] por causa da dança. Daí uma vez, acho a gente tava apresentando lá no, num dos *matsuris* que tava tendo, e a gente viu o pessoal dos *Kajiwaras*, né, que iniciaram o *taiko*. [...] Daí, nossa! E aí dessa vez a gente ficou encantado, sabe, tipo: “nossa, você viu que legal, aquilo que eles sabem fazer”. [...] É que antes, no começo, era menor [a quantidade de pessoas no grupo], e também eu não ligava muito, sabe, eu fazia *taiko* porque eu gostava, agora é porque eu gosto e porque eu queria divulgar. [...] Porque ele [refere-se a um *sensei* japonês] tá sempre em contato com o Japão e também é... o, esses *senseis* que estão vindo, né, então, sempre passam alguma coisa de lá [do Japão], então, esse negócio de cooperação também, tá crescendo cada vez mais no Brasil aqui dos, dos grupos do *taiko*, mesmo. (Sayuri, 17 anos)

Eu só vim participar ano retrasado, aqui, então... e já nem conhecia o Nikkei. [...] Na verdade os meus pais me empurraram pra cá porque eu nunca tive um círculo muito grande de amigos, né. (Mayume, 21 anos)

Então, pra compensar esse lado, colégio, eu só estudava e daí eu tinha tipo toda a vida social do clube assim. (Lucas, 26 anos)

Eu acho que eu queria ter participado das coisas do clube, do Nikkei, assim, por exemplo. E ter, de [es]tar no grupo sabe, de dança, de música, de tambor, de qualquer coisa. Porque eu sempre, porque daí eu sempre era um japa perdido nos, no clube alemão, que eu era sócio da Duque de Caxias, que é clube alemão. Assim, então, eu era, muito chato”. (Lucas, 26 anos)

Pode ser também, mas é que, por exemplo, assim... eu tenho amiga que ela frequenta, por exemplo, [...] o Clube, né, Nikkei. [...] Eu acho que como tem mais contato com japonês, assim, daí acaba conhecendo alguém legal e gosta, né. (Thais, 23 anos)

Como vimos no segundo capítulo, a lógica da *socialidade*, da qual nos fala Maffesoli, está assentada sobre a não obrigatoriedade, a não imposição, bem como da partilha de ideias, interesses, hábitos, objetivos. Seus membros se relacionam compartilhando os mesmos rituais e “signos de reconhecimento específicos, que não

têm outro fim senão o de fortalecer o pequeno grupo contra o grande grupo.” (MAFFESOLLI, 1998, p. 131). No caso dos nossos entrevistados, parece tratar-se, sob vários aspectos, de um “tribalismo”, que, segundo Maffesolli, traria a responsabilidade da autonomia, não mais em sentido individual, e os grupos passam a ser compreensíveis apenas em seu interior, como um conjunto, não separadamente. O tribalismo deve ser considerado, segundo o autor, pensando nas massas, nas redes que elas estabelecem, lutando contra a individualização e segregação. No entanto, é importante lembrar que os nichos, apesar de protetores e acolhedores, podem, ao mesmo tempo, ser excludentes, geradores de racismo e ostracismo.

Ah, é que depende, né, geralmente você reconhece um *nikkei* do jeito que ele é só olhando no, pela roupa e pelo modo de ser. Você olha à distância, sabe como ele tá se comportando. Aí já dá pra ter uma ideia, né. Ah, “e essa japa, ah ela é assim, assim, assado”, dá pra ter uma ideia então. É, isso também já faz com que eles tenham uma ideia de é, “ah aquela ‘*nikkei*’, ela é bonita pra ficar e ela, e ela é bem saidinha, né, ela adora balada, então, eu vou ficar com ela.” Aí na hora, assim, por exemplo pra mim, não, ela não gosta de balada, ela não gosta de sair, não gosta de beber, né [risos], tá tudo no comportamento social, né. (Sayuri, 17 anos)

Estamos constantemente na mira desses olhares, que acusam, apontam, separam. As amizades com outros descendentes - embora não exclusivamente, pois, apesar de serem muito frequentes nos relatos, nenhum dos depoentes afirmou possuir apenas amigos *nikkeis* –, podem, nesse sentido, representar uma tentativa de proteção contra esses olhares. Dessa maneira, o corpo permanece um ponto de referência central, passível de aproximar ou afastar uns dos outros. O fato de supostamente partilharem dos mesmos costumes, da mesma educação, como afirmam, estaria diretamente imbricado pelos sinais disparados pelo corpo, sendo preponderante na escolha das amizades ou de aproximação de pessoas *aparentemente* (não tão!) desconhecidas.

Eu quis já [trocar de escola, ir estudar em outra unidade, no centro da cidade, onde haveria mais colegas *nikkeis*], só por, só por causa disso, sabe, porque, assim, eu não sei porque, mas a minha relação com o *nikkei* era muito mais... fácil, assim, sabe eu me sinto muito mais a vontade do que com, com brasileiro. [...] Não sei se é porque a cultura que é um pouco diferente, a educação, o pensamento também é um pouco diferente, né. (Sayuri, 17 anos)

Natalia (entrevistadora): Aham, e a maioria dos seus amigos são... são *nikkeis*?

Sayuri (17 anos): São *nikkeis*, é, só, assim, só no colégio, né, que eu tenho amigos brasileiros, mesmo, né. Aqui no *taiko* são poucos, né. Ainda, ainda que, a maioria lá é brasileira, né. [...] Mas, assim, é, lá no colégio são poucos brasileiros que eu tenho como amigos, né. Tipo, [...] do meu grupinho de quatro, né, que [...] a gente tá, tem sempre quatro assim, andando, né, tem mais três amigas, uma só é brasileira.

Natalia (entrevistadora): Mas como vocês se acharam, lá, vocês três, japonesas?

Sayuri (17 anos): Geralmente é assim: a gente, a gente olha, né, vê quem é *Nikkei*, aí se aproxima, sabe, fala “ah, oi, tudo bem?”, e já começa a dialogar, assim, é mais fácil. Agora, pra dar essa iniciativa com brasileiro, não sei porque, eu travo um pouco, sabe. Não sei se é porque eu sou mais tímida, não sei.

O que é recorrente em suas falas é como o clube, o grupo, a casa, a família, funcionam como um *nicho protetor*, uma comunidade que é capaz de proporcionar a esses sujeitos certa segurança, de que não serão julgados pela sua aparência – pois é ela, em um primeiro momento, o elemento aglutinador –, de que não precisam se policiar quanto ao que vão falar e como vão agir.

Acho que a cultura, é o mais atraente, é a cultura mais atraente, assim o jeito de ser, o *nihonjin*, o jeito dele ser, bem educado, acho bem interessante, acho bonito, digamos assim. Não é extrapolado de mais, mais reservado, *nihonjin*, tipo quem segue essa linha mais *nihonjin* é mais reservado, eu também sou mais reservado, quando eu não estou com meus amigos eu sou mais reservado. (Key, 20 anos)

Sayuri (17 anos): É de cada pessoa, né, você não tem como ser uma mesma pessoa em todos os lugares, né, então, por exemplo, aqui no [Clube] *Nikkei* eu sou muito mais solta, sabe. Lá no, no salão [do Clube], eu sempre fico correndo, brincando com os meus amigos, sabe, fazendo piadinha, não sei o quê, eu respondo mais, né, então. [...] Aqui, é aqui também, né, não tenho vergonha de andar e tal, né. Agora, se é lá no colégio, eu já cuido com a minha postura, é, sabe, cuido na hora de falar com as pessoas, eu sou mais séria, sabe. [...] Daí, por isso que eu também não gosto muito assim do colégio, né, da minha relação no colégio, porque parece que eu me sinto mais presa, sabe. [...].

Natalia (entrevistadora): Por que você, você acha que está sendo observada, você acha que as pessoas vão comentar?

Sayuri (17 anos): É, eu acho que é porque, pelo fato de eu ser japonesa, já chama atenção, né. Aí se eu fizer alguma coisa, tipo, vou me expor, sabe. Se eu me soltar mais, eu vou chamar mais atenção ainda [risos], daí eu vou ficar meio constrangida, assim, com vergonha. [...] Agora, aqui [no Clube *Nikkei*] já não, aqui eles só olham assim, “ah tá, aquela menina que tá, tá sei lá, dando risada”, então tá bom.

Natalia (entrevistadora): [...] Você acha que aqui todo mundo é mais, mais igual?

Sayuri (17 anos): É, e lá não, lá é qualquer coisa “ah, que japa louca”, sabe, “que japa pirada”, “a japa”, né.

A comunidade em torno de interesses, de uma cultura em comum – mas que parece ser reconhecida pela exterioridade corporal –, geraria essa sensação de segurança, de igualdade de pensamentos e ideais, afinal, “nunca somos estranhos entre nós” (BAUMAN, 2003, p. 08).

A adaptação ou da “reconstrução” contínua de si, de um “corpo em falta”, vincula-se, segundo meu ponto de vista, ao processo no qual direitos sociais são substituídos, como explica Bauman (2005, p. 35), “um a um pelo dever individual do cuidado consigo mesmo e de garantir a si mesmo vantagem sobre os demais”. O corpo, como vimos nos capítulos anteriores, ganha foco central na construção dos indivíduos no contemporâneo, sendo um, senão o principal, elemento no qual se deve investir. Nesse quadro, é possível notar no discurso dos entrevistados um tom de *culpa* por não estarem cuidando adequadamente de seus corpos, seja por meio de exercícios físicos, seja por meio de uma alimentação mais balanceada e saudável, seja por não saberem ou não se interessarem, no caso das mulheres, por produtos de beleza. Ao que tudo indica, esse desinvestimento ou desinteresse indica uma “infração grave”, que deveria – por isso a culpa – ser corrigida. Entretanto, quando, pelo contrário, suas falas revelam-se um conjunto de cuidados específicos com a aparência, com a saúde, o tom muda e revela um caráter “naturalizante” ou “naturalizador” dessas estratégias para conservar ou aumentar a beleza e a saúde do corpo, como se não pudesse ser possível outra opção:

Eu... hoje eu tento cuidar muito do meu rosto apesar de eu não pensar, não pensar em fazer plástica. Eu tento, passo protetor desde os 15 anos eu passo protetor todos os dias. Por causa dessa lâmpada branca, é... comecei a passar cremes pra, pra firmar os pés-de-galinha aqui do olho esse ano [risos] e comprei um pra fechar os poros também agora [...] Eu já devia ter comprado muito antes já porque é uma coisa que ficam os cravos absurdos, assim, e eu não tinha noção”. (Lucas, 26 anos)

Nossa, vai soar estranho, mas... eu como mal. [...] Eu como muito assim, massa, carne... é, às vezes, McDonald's. [...] Mas aí é que tá, só que, aí tem um problema, porque além disso, eu bebo e fumo, né. (Tomás, 23 anos)

É, então, [...] é porque... ah, então eu tive o namorado, né, e ele vivia falando pra mim assim: “ai, é, você tem que se arrumar mais pra sair, né você tá muito ‘jeca’”, né, sei lá, sabe, essas coisas. Aí isso mexeu um pouco comigo, né, daí eu pensei: bom, eu já tenho dezessete, né, porque antes eu tinha receio, né, de me cuidar demais e parecer assim que eu queria ser precoce. Antes eu tinha esse medo, né, mas agora eu pensei: “bom, agora eu

já sou adolescente”, né, e, realmente, pra sair, assim, acho que é melhor eu me cuidar mais um pouco, né. (Sayuri, 17 anos)

Além das exigências colocadas com relação aos cuidados destinados ao corpo, observa-se uma preocupação com aquilo que lhes “sobra” e ou que lhes “falta”:

Ah... [pausa] [risos] [pausa]. Como é que eu posso dizer? Ai... eu acho que eu tenho curvas demais pra um japa [risos], mas é por causa da misci..., é, dessa miscigenação, né. Assim, eu acho que eu tenho bunda demais [risos] e peito de menos [risos]. [...] Ah, não, eu tenho que perder esse troço, eu uso roupa larga pra não aparecer e tal. Uhm, ta, falta peito, falta peito, falta peito, falta peito [risos]. (Mayumi, 21 anos)

Bom eu diria que a minha estatura é pra, pra Nikkei, assim, até que é boa, né. [...] Uhm, meu peso também, acho que tá bom, né. Tá bom no peso, tá na altura então é, tá tudo bem até aí. Cabelos, ah, cabelo, eu tenho cabelo ondulado na verdade, né. Mas diria que falta um pouco de peito, de bunda, essas coisas, né, que dão bastante valor pra uma mulher, né. (Sayuri, 17 anos)

Não... agora eu não sou mais gorda [risos]. Não, agora eu me sinto bem melhor, assim, um pouco mais magra ah... alta, assim, ah, não gosto assim de me descrever, não sei... Uhm... ah, sou... assim, ah, sou alta até pra japonesa, né, porque japonesas geralmente não são tão altas, né. Ah, eu já não acho que eu tenho o olho tão puxado, né, nariz de batata [risos]. (Taís, 23 anos)

Meus amigos... eu falo que sou meio gordo, meus amigos falam que eu não sou gordo, falam que sou grandinho, mas que você não é gordo. Eu sou meio grande, da família eu sou o mais alto, mas eu não me sinto alto. (Key, 20 anos)

A preocupação dos sujeitos entrevistados com seus corpos *nikkeis* vai além dos olhos: eles/elas comentam sobre suas curvas (ora muito exageradas, ora de menos), coxas (muito finas, muito grossas), pernas, barriga (é quase unânime a reclamação que estão gordinhos/as) etc. Sobretudo entre as mulheres, as faltas em seus corpos, se comparados com os modelos identitários femininos propagandeados nos mais diversos meios de comunicação de massa, parece representar uma falta da “natureza”. Por outro lado, como em um dos trechos acima, vimos Mayumi dizer que tem muitas curvas para uma “japa”, e também reclamar que tem pernas muito grossas, fugindo do padrão corporal japonês, o que também não a agrada.

Nota-se que o descontentamento com o corpo é tônica constante nos depoimentos. Alguns se dizem por hora feliz com seus corpos e que não mudariam nada, mas, ao mesmo tempo, nomeiam quais partes ou aspectos poderiam ser melhorados. Parece que sempre há – e haverá – alguma coisa a ser melhorada. A corrida em busca de um corpo perfeito nunca cessa, mesmo para Ana e Kamila, que já passaram por cirurgia plástica. Apesar de afirmarem que houve “melhora na autoestima”, o descontentamento ainda se faz presente. Estar em dia com o corpo é sinônimo de felicidade, uma felicidade um tanto difícil de ser alcançada.

Ao serem indagados sobre padrões de beleza feminino e masculino, nossos depoentes mencionaram nomes como Ashton Kutcher, Rodrigo Hilbert, David Beckham, Carolina Dickman, Mila Kunis, Jessica Alba, Angelina Jolie, Anna Hickmann. O corpo oriental não seria um corpo universal, mas estaria reservado apenas a certos mercados na mídia. É muito provável que a ânsia em copiar, em tentar ficar ao máximo parecido dessas e outras celebridades do cinema e da televisão, nem que seja apenas por instantes, tenha sua origem, em parte, como discutimos anteriormente, no fato de nossas identidades terem se corporificado, em termos nos tornado imagens de nós mesmo. Copiar, imitar o que é socialmente aceito, como a moda, os estilos e os corpos das pessoas famosas, traz um sentimento de pertencimento e até mesmo de segurança. O problema é que, de acordo com a própria lógica de funcionamento da indústria cultural, conforme nos ensinam Horkheimer e Adorno (1985), essa promessa (de segurança, por exemplo) nunca pode ser cumprida. A indústria cultural logra os seus consumidores porque a promessa de gratificação pulsional pela compra e consumo das suas mercadorias e personagens é adiada indefinidamente, já que sua satisfação significaria o seu próprio fim:

eis o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida. A indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objeto de desejo, o busto do suéter e o torso nu do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo. Não há qualquer situação erótica que não junte à alusão e à excitação a indicação precisa de que jamais se deve chegar a esse ponto. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 131).

Pensar esse corpo da indústria cultural é considerá-lo, antes de tudo, um produto, uma mercadoria, algo que pode ser manipulado, transformado, vendido,

comprado. As roupas e acessórios são parte desse processo, que podemos usar para transformar esse produto, uma embalagem que pode mudar, que pode ser usada para disfarçar, esconder, ou expressar, externalizar certa interioridade que ainda possa estar escondida. Se o “significado conta menos que o signo”, como vimos Maffesoli (1996, p. 155) afirmar anteriormente, então é preciso dar atenção para as aparências. Se a identidade representa o lugar no qual os indivíduos almejavam repousar, é preciso que seus corpos e as imagens produzidas por eles sejam capazes de cumprir com seu papel. Tanto as aparências quanto o que fazemos delas funcionam perfeitamente nessa empreitada identitária, afinal de contas, “para ser, a vida deve parecer” (MAFFESOLI, 1996, p. 157).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de tratar da questão da identidade de forma mais restrita com mulheres descendentes de japoneses no Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura em Educação Física, em 2009, a curiosidade e a ânsia por querer saber mais, compreender melhor as questões referentes aos *nikkeis* me guiaram até aqui. Uma coisa levou a outra, e trabalhar mais uma vez com temas relacionados à cultura oriental foi algo quase que inevitável.

Trata-se de uma temática que, por ser tão próximo a mim, por me constituir, devido a minha própria descendência, exigiu um esforço maior de afastamento, de distanciamento, para que não me tornasse fonte também da pesquisa. Confesso que essa busca por uma objetividade possível – sei e reconheço que ela nunca é absoluta –, de ser apenas a pesquisadora curiosa, que se mantém “controlada”, afastada, foi uma tarefa árdua!

Traçar um caminho que nos ajudasse a entender a construção das identidades desses jovens descendentes de japoneses nos levou ao encontro da problemática do corpo como fator preponderante nesse entendimento. A prerrogativa de que o corpo é um dos responsáveis pela identidade no contemporâneo já pairava sobre nossas expectativas. O *self* torna-se parte visível, a interioridade é transposta ao exterior, à imagem, às aparências. Os investimentos que fazemos nessa direção são homéricos: fazer exercícios físicos, cuidar da alimentação, lançar mão de técnicas e produtos de beleza, ou o fato de não fazer nada disso, nos trás sentimentos mistos de prazer, pelo dever cumprido, ou de culpa.

A ruptura com as tradições do passado criou um sentimento de insegurança, de inexatidão. Era dada a largada na corrida em busca de algo sólido que pudesse ser capaz de apoiar novamente os pilares de nossas construções identitárias. O labirinto da modernidade líquida forneceu-nos uma profusão de possibilidades, abrindo inúmeros projetos e outorgando-nos a liberdade de escolha.

Se antes nossas opções eram limitadas, porque deveriam, obrigatoriamente, se mover nos trilhos que conduziam a um futuro previsível e estável, a liberdade adquirida pelos indivíduos veio sem “manual de instruções”, e não foram poucos os

que não souberam para onde ir, embora pudessem, em princípio, rumar em qualquer direção.

Nem Nação, nem Estado, nem trabalho, nem família, nem religião... a fluidez, a volatilidade havia tomado conta da cena cotidiana, da vida dos indivíduos modernos. Não havia mais um *podium* que sustentasse, e afiançasse, nossos projetos e escolhas. Aparentemente, coube ao corpo essa tarefa. Justamente o corpo, tão frágil, tão ultrapassado, tão suscetível, mas ao mesmo tempo tão maleável, adaptável, útil.

O corpo é nossa ferramenta de interação com o mundo, um *outdoor* ambulante que nos promove; uma campanha publicitária involuntária em certos momentos, ou extremamente pensada e articulada em outros. E assim, simples assim, somos expostos aos olhares dos espectadores, dos outros, para sermos julgados, esquadrihados, conhecidos, identificados.

E é nesse ritmo que nos deparamos com ínfimos elementos que nos ajudam na construção de nossas personagens, de nossas máscaras, nossas identidades. Refiro-me à moda, às roupas e acessórios que envolvem nossa pele e representam muito mais do que apenas um corpo vestido, mas sim uma maneira que encontramos para manipular o olhar do outro. Mostramos, escondemos, ressaltamos ou disfarçamos; fazemo-nos notar ou tentamos ficar invisíveis; somos *in* ou *out*, modernos ou caretas, trabalhadores ou madames, *fashions* ou bregas. Sem dúvida alguma, a moda esta longe de ser futilidade aos olhos dos bons observadores.

Não podemos deixar de mencionar outra prática que também faz do corpo seu palco: as modificações corporais – tatuagem, *piercing*, *branding*, *cutting*, implantes subcutâneos, *fitness*, próteses de silicone, cirurgias estéticas. Trata-se de formas de manipulação do corpo que demandam dos sujeitos maior investimento, de tempo, de tolerância à dor, de considerar projetos mais duradouros – porque as marcas e modificações são, na maioria dos casos, irreversíveis. Como nos lembra Ortega (2007), essa questão deve ser discutida com mais afincio, a fim de compreender essas práticas sem menosprezá-las, uma vez que

O físico tornou-se um signo cardinal do *self*, de uma forma não mais obtida por meio de acessórios tais como moda e cosméticos. O corpo é central para a experiência do eu: levado ao seu limite lógico, essa versão da identidade fornecida pelas bioasceses equipara virtualmente o *self* ao corpo transformado pelas práticas ascéticas.

As práticas bioascéticas fundem corpo e mente na formação da bioidentidade somática, produzindo um eu que é indissociável do trabalho sobre o corpo – o que torna obsoletas antigas dicotomias, tais como corpo-alma, interioridade-exterioridade, mente-cérebro. (ORTEGA, 2007. p. 46)

Nessa direção, temos mais pistas para pensarmos uma identidade que é, antes de mais nada, corporal. As bioidentidades acabaram desenvolvendo também novas formas de agrupamento social, indivíduos que se reúnem baseados em interesses em comum relacionados às suas práticas corporais, a chamada biossocialidade, como abordado no capítulo sobre a cultura somática.

No entanto, o que gostaria de adicionar aqui é o fato de que talvez os clubes, ou as instituições que têm a cultura japonesa como mote, também seriam formas de biossocialidade, em que, mas não apenas, indivíduos que partilham das mesmas características corporais, físicas, se agrupam na tentativa de compartilhar interesses comuns. É claro que temos a questão cultural envolvida e que não pode ser descartada, porém, como pudemos notar nas entrevistas, muitas vezes as características físicas precediam as culturais. Ser considerado oriental ou não era e é uma “questão de olhar” e ver.

As identidades pensadas nesse contexto apresentam-se excludentes em determinados momentos, como nos aponta Bauman (2005, p. 85):

As batalhas de identidade não podem realizar a sua tarefa de identificação sem dividir tanto quanto, ou mais do que, unir. Suas intenções incluídas se misturam com (ou melhor, são complementadas por) suas intenções de segregar, isentar e excluir.

Entretanto, ao mesmo tempo, os processos indenitários levados a cabo pelos nossos entrevistados caracterizam uma forma de interação do corpo social, de forma que não possuem apenas um caráter seletivo e excludente. Na verdade, creio que mais do que separar e segregar, esses mecanismos têm se mostrado, nesse contexto, uma possibilidade de construir formas de socialização, de interação, pintando assim um cenário menos apocalíptico e negativo.

O corpo que se mostra é, nas suas diversas modulações, um corpo coletivo. Corpo que come e que toca junto, corpo que canta e que dança em coro, corpo que se ornamenta para as festas coletivas, corpo, enfim, que se epifaniza em telas de televisão. Trata-se de uma

curiosa e nova eucaristia que não deixa de fortalecer as numerosas comunidades que se reconhecem nela. (MAFFESOLI, 1996. p. 184)

Reunidos pela dança, pela música ou simplesmente em busca de companhia, pela convivência dentro de uma república onde a maioria é oriental, pelo grau de parentesco familiar, pelas relações de amizade, o fato é que os *nikkeis* constroem identidades que são ambíguas, baseadas em tomadas e retomadas, em um jogo contínuo entre as culturas, entre a educação que receberam em casa ou as experiências que tiveram nos seus tempos de escola; entre o respeito pelas figuras de autoridade, como os pais, pela tradição dos costumes, ou pelas tentadoras formas de modificação corporal.

O que pude perceber é que esses sujeitos vivem intensamente essa ambiguidade, entre essa identidade que ora é oriental, ora é ocidental, que transita entre dois mundos e muitas fronteiras (materiais e simbólicas). Seus corpos os entregam, os denunciam e, por mais “brasileiros” que se digam e se sintam, não conseguem ser *vistos* como tais. Ser um jovem descendente de japoneses em nossa sociedade implica saber lidar com o imaginário que os outros têm em relação aos orientais e, se for o caso, saber tirar proveito disso, como eles mesmos o fazem nos vestibulares e entrevistas de emprego, por exemplo.

Essa viagem ao interior do universo nipo-brasileiro certamente não acaba aqui. Ao invés de acalmar e de apontar respostas, despertou mais questões relacionadas aos signos orientais, à sua cultura e costumes, a essa tradução para o português que é o descendente em suas mais distintas variáveis, como por exemplo, a homossexualidade entre os *nikkeis*, relações afetivas entre os descendentes, a beleza oriental, a masculinidade sempre questionada dos homens orientais, entre tantas outras coisas.

Ser oriental para mim, nesse contexto, é buscar o entendimento das questões que nos rodeiam; é entrar no espelho e tentar enxergar o que está dentro, ou o que está fora de mim; é tentar compreender como os olhos dos outros me enxergam, como a minha presença *nikkei* causa ou não inquietações. Enfim, as mesmas perguntas que fiz aos entrevistados precisei fazer a mim mesma, para poder compreender o que me movia, e qual era ou é a força que estimulava/estimula essa inquietante curiosidade.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Felipe Quintão de; GOMES, Ivan Marcelo; BRACHT, Valter. *Bauman e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- BASSANI, Jaison José. *Corpo, educação e reificação: Theodor W. Adorno e a crítica da cultura e da técnica*. 2008. 234f. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Ciências da Educação. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- BASSANI, Jaison José; VAZ, Alexandre Fernandez. Educação do corpo e autoreflexão crítica: uma investigação na dimensão pedagógica da obra de Theodor W. Adorno. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 13., 2003, Caxambú. *Anais*. Campinas: CBCE, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução de Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. *Em busca da política*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- _____. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. *Comunidade: A busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. *Vida em Fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- CARNEIRO, Maria Tucci. A biotopia do imigrante ideal: nem negro, nem semita, nem japonês. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; TAKEUCHI, Marcia Yumi (Orgs.). *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*. São Paulo: Editora da USP, 2010. p. 63-96.
- COELHO, Maria Claudia. Juventude e sentimentos de vazio: idolatria e relações amorosas. In: ALMEIDA, Marisa Isabel M. de; EUGENIO, Fernanda (Orgs). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p.177-191.
- COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- CROCI, Federico. “A invasão nipônica”: a imagem do imigrante japonês na comunidade italiana – solidariedade, rejeição e conflito. In: CARNEIRO, Maria Luiza

EDMONDS, Alexander. No universo da beleza. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 189-261.

EUGENIO, Fernanda. Corpos voláteis: estética, amor e amizade no universo gay. In: ALMEIDA, Marisa Isabel M. de; EUGENIO, Fernanda (Orgs.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 158-176.

GREINER, Christine. *O corpo em crise: novas pistas e o curto-circuito das representações*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2010.

GOLDEN, Arthur. *Memoirs of a geisha*. London: Random House-UK, 2006.

GOLDENBERG, Mirian. O discurso sobre o sexo: diferenças de gênero na juventude carioca. In: ALMEIDA, Marisa Isabel M. de; EUGENIO, Fernanda (Orgs.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 25-58.

GOLDENBERG, Mirian; RAMOS, Marcelo Silva. A civilização das formas: o corpo como valor. In: GOLDBERG, Mirian et al. *Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. p.19-40.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ISHIMORI, Karina Modori. *Viver num corpo estrangeiro: sentidos e significados de ser e ter um corpo oriental para adolescentes nikkeis insatisfeitos com suas fenotípias*. 2005. 163f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

KODAMA, Kaori; SAKURAI, Célia. Episódios da imigração: um balanço de 100 anos. In: SAKURAI, Célia; COELHO, Magda Prates (Orgs.) *Resistência & Integração: 100 a nos de imigração japonesa no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. p. 18-29.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Tradução de Bertha Halpern Gurovitz. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MAGNANI, José Guilherme C. Introdução: circuitos jovens. In: MAGNANI, José Guilherme C.; SOUZA, Bruna Mantese de (Orgs.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociedade*. 1. ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2007. p. 13-22.

NOGUEIRA, Arlinda Rocha. *Imigração japonesa na história contemporânea no Brasil*. São Paulo: Gráfica Parma, 1984.

NORONHA, Fernanda; PIRES, Paula; TOLEDO, Renata. Japas e manos (ou streeteiros e b.boys) na estação conceição do metrô. In: MAGNANI, José Guilherme C.; SOUZA, Bruna Mantese de (Orgs.). *Jovens na Metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociedade*. 1. ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2007. p. 117-134.

ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

ORTEGA, Francisco; ZORZANELLI, Rafaela. *Corpo em evidência: a ciência e a redefinição do humano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PEREIRA, Nilza Oliveira de Martins; OLIVEIRA, Luiz Antônio Pinto de. Trajetória dos imigrantes japoneses no Brasil: Censo demográfico 1920/2000. In: SAKURAI, Célia; COELHO, Magda Prates (Orgs.) *Resistência & Integração: 100 a nos de imigração japonesa no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. p. 32-53.

QUEIROZ, Renato da Silva; OTTA, Emma. A beleza em foco: condicionantes culturais e psicobiológicos na definição da estética corporal. In: QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs.). *O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza*. 2. ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000. p. 15-66.

ROUANET, S. P. *Édipo e o Anjo: Itinerários Freudianos em Walter Benjamin*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1990.

RIAL, Carmen Sílvia. Japonês está para TV assim como mulato para cerveja: imagens da publicidade no Brasil. In: ECKERT, Cornelia; MONTE-MÓR, Patrícia (Orgs.). *Imagem em Foco: novas perspectivas em antropologia*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1998.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, Carmen Lúcia. *Corpo e história*. Campinas: Autores Associados, 2001. p. 3-24.

_____. Cuidados de si e embelezamento feminino. In: _____. (Org.). *Políticas do corpo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1995. p. 121-139.

SASAKI PINHEIRO, Elisa Massae. *Ser ou não ser japonês? A construção da identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no contexto das migrações internacionais do Japão contemporâneo*. 2009. 671 f. Tese doutorado (Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

SETO, Cláudio; UYEDA, Maria Helena. *Ayumi (caminhos percorridos): memorial da imigração japonesa: Curitiba e litoral do Paraná*. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

SOARES, C. Apresentação – Dossiê a visibilidade do corpo. *Pro-posições*, Campinas, v. 14, n. 2 (41), maio/ago. 2003.

TAKEUCHI, Marcia Yumi. O império do sol nascente no Brasil: entre a idealização e a realidade. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; TAKEUCHI, Marcia Yumi (Orgs.). *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*. São Paulo: Editora da USP, 2010. p. 25-62.

TSUDA, Takeyuki. The Benefits of Being Minority: The Ethnic Status of the Japanese-Brazilians in Brazil. *Working Paper* (The Center for Comparative Immigration Studies), San Diego, n. 21, may 2000. Disponível em: <<http://www.ccis-ucsd.org/PUBLICATIONS/wrkq21.PDF>>. Acesso em: 25 fev. 2012.

TSUKAMOTO, Tetsuno. Sociologia do imigrante: algumas considerações sobre o processo migratório. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi. *Estudos brasileiros: assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 13-31.

TUCCI; Takeuchi; YUMI, Marcia (Orgs.). *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*. São Paulo: Editora da USP, 2010.

VARLEY, Paul H. *Japanese culture*. 3. ed. Havaí, EUA: University of Hawaii Press, 1984.

VAZ, A. F. Esporte e indústria cultural em Theodor W. Adorno: reflexões sobre a educação do corpo. *Nuances*, Presidente Prudente, ano VIII, n. 8, p. 33-46, set. 2002.

VELHO, Gilberto. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

WALDMAN, Berta. Terra à vista: anotações sobre a presença de japoneses na literatura brasileira. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; TAKEUCHI, Marcia Yumi (Orgs.). *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*. São Paulo: Editora da USP, 2010. p. 407-430.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-72.

APÊNDICES

Universidade Federal do Paraná
Setor de Educação
Programa de Pós-graduação em Educação

QUESTIONÁRIO

Nome: _____

Telefone: _____

E-mail: _____

Idade: _____ anos Sexo: _____

1. Onde você nasceu?
Estado: _____ Cidade: _____

2. Onde você mora atualmente?
Cidade: _____ Bairro: _____

3. Você estuda atualmente?
() Sim () Não

4. Em que série você está ou parou?

Primário (1º ao 5º	() 1º série/2º ano	() 2º série/3º ano
--------------------	---------------------	---------------------

ano)	() 3º série/4º ano	() 4º série/5º ano
Ginásio (6º ao 9º ano)	() 5º série/6º ano () 7º série/8º ano	() 6º série/7º ano () 8º série/9º ano
2º Grau (1º ao 3ª ano do ensino médio)	() 1º ano	() 2º ano () 3º ano
Faculdade (Superior)	() 1º ano () 2º ano () 3º ano () 4º ano () 5º ano	

5. Em que TIPO de escola/instituição de ensino superior estuda?

() Federal () Estadual () Municipal () Particular () Outros: _____

Qual o nome da instituição: _____

Qual o bairro onde ela está localizada: _____

6. Em que turno você estuda?

Manhã	Tarde	Noite	Manhã e Tarde
()	()	()	()

7. Costuma participar de manifestações culturais japonesas? Se sim, com que frequência?

() Regularmente () De vez em quando () Raramente () Nunca

8. Possui algum grau de descendência japonesa? Qual? (Se NÃO, pule para a pergunta nº 18)

9. Costuma freqüentar alguma associação para descendentes de japoneses? Qual?

10. Ser descendente de japoneses para você é...

☐ muito relevante ☐ relevante ☐ indiferente

11. Você acha que sua relação com sua descendência mudou ao longo dos anos, especialmente em relação à infância? Por quê?

12. Você se considera (identifica) mais japonês(a) ou brasileiro(a)? Por quê?

13. Possui amigos(as) descendentes de japoneses?

☐ Muitos(as) ☐ Alguns(as) ☐ Poucos(as) ☐ Nenhum(a)

14. A descendência japonesa influencia na escolha das suas amizades? Por quê?

15. Você acredita que sua aparência ajuda ou atrapalha no seu dia a dia? De que forma?

16. Já sofreu algum tipo de preconceito e/ou *bullying* (violência física ou psicológica) por conta de seus traços físicos?

☐ Sim ☐ Não

Se sim, onde:

<input type="checkbox"/> Na escola	<input type="checkbox"/> Na Universidade	<input type="checkbox"/> No trabalho
<input type="checkbox"/> Na rua	<input type="checkbox"/> No clube	<input type="checkbox"/> Na academia

Outro lugar: Qual? _____

17. Assinale as opções que correspondam com suas características físicas:

<input type="checkbox"/> baixo	<input type="checkbox"/> magro	<input type="checkbox"/> cabelos ondulados
<input type="checkbox"/> estatura média	<input type="checkbox"/> em forma	<input type="checkbox"/> cabelos crespos

- ☐ alto ☐ um pouco fora de forma ☐ ruivo
☐ olhos puxados ☐ gordo ☐ loiro
☐ olhos arredondados ☐ cabelos lisos ☐ moreno
☐ outros: _____
-

18. Esta feliz com seu corpo?

Sim ☐ Não ☐

19. Gostaria de modificar algo em seu corpo? O quê?

20. Já fez algum tipo de intervenção cirúrgica estética? Qual? Gostaria de fazer mais alguma?

21. Se não fez, gostaria de fazer alguma intervenção cirúrgica estética? Que tipo? Por quê?

22. O que faz para cuidar do seu corpo? Da sua imagem? Marque a(s) alternativa(s):

- ☐ pratica atividades físicas regularmente – ex. academia, caminhadas diárias, aulas de pilates etc.
☐ pratica atividades físicas esporadicamente – ex. futebol nos finais de semana, eventuais passeios ciclísticos etc.
☐ faz algum tipo de dieta, ou busca uma alimentação mais saudável
☐ frequenta algum centro de estética, ou salão de beleza
☐ faz uso de produtos de beleza – ex. maquiagem, cremes hidratantes, óleos corporais, cremes para os cabelos etc.
☐ procura informações sobre cuidados corporais, moda e/ou beleza em revistas, internet, televisão etc.
☐ outros: _____

Universidade Federal do Paraná
Setor de Educação
Programa de Pós-graduação em Educação

ROTEIRO PARA ENTREVISTA

1. Fale um pouco sobre você: idade, onde estuda ou trabalha, onde mora, com quem mora, sempre morou em Curitiba, onde estudou na infância...
2. Qual é seu grau de descendência?
3. No cotidiano, costuma realizar práticas relacionadas à cultura japonesa?
 - a. Se sim, quais são os costumes orientais que você ou sua família mantém?
 - i. Fala ou compreende a língua? Já fez *nihon gako* (o nome que se dá as escolas de idioma que ensinam o japonês)? Gostaria de ter feito/gostou de fazer? (caso a pessoa ainda esteja estudando explorar mais – quais foram os motivos que levaram a estudar a língua, a dificuldade, como e onde faz uso do idioma...)
 - ii. Quais são os costumes com relação à alimentação? Utilizam alimentos da culinária japonesa? Você gosta? Do que gosta? Sabe cozinhar pratos típicos?
 - iii. Com relação à religião, alguém da família optou por uma igreja oriental, como o *Seisho-no-ie*, por exemplo?
 - iv. Costuma comprar artigos como livros, revistas, CDs/DVDs japoneses?
 - b. Gostaria de ter mais contato com a cultura japonesa? De que forma?
 - i. Mesmo não tendo a cultura japonesa presente em seu dia a dia, compreende/sabe algumas palavras em japonês?
 - ii. Aprecia a culinária japonesa? Frequenta restaurantes típicos? Sabe preparar algum prato típico?
 - iii. Costuma frequentar alguma festa típica? (quais? Em caso negativo, por que não?)

4. Fale um pouco mais sobre sua infância (como era sua relação com seus pais, avós e irmãos...?).
5. Você considera que seus pais te educaram mais como japonês ou com brasileiro? Por quê?
6. Como foi sua adolescência?
7. A relação que tem com a cultura japonesa hoje é a mesma que possuía no passado? (Mudou alguma coisa: o quê e como mudou?)
8. O que significa ser descendente para você?
9. Quais são as vantagens e as desvantagens em ser descendente?
10. Você se considera (identifica) mais japonês/a ou brasileiro/a? Quais as características que acha serem mais marcantes no seu lado japonês? E no brasileiro?
11. Você acha que essa relação (ser mais brasileiro ou mais japonês) muda de acordo com o ambiente em que frequentamos? (na escola, na família, no trabalho, com os amigos....)
12. Você gosta das suas características orientais? (dependendo da resposta, focar ou nas características físicas ou nas de “personalidade”...)
13. O que você acha que tem mais influência na sua vida: seus amigos, sua família, os anos de escola, as atividades extra-curriculares?
14. Como ficou sabendo do taiko/yosakoi/CENIBRAC? O que te fez procurar esses grupos/instituições?
15. Como é sua convivência com os demais integrantes/moradores?
16. Frequenta algum outro grupo ou centro de atividades culturais?
17. O que você faz no seu tempo livre?
18. O que você faz para se divertir? Gosta de festas noturnas? Que lugares costuma frequentar?
19. Como é seu círculo de amigos? Muitos são descendentes?
 - a. Se sim, isso é importante para você? A relação de amizade com descendentes é diferente da relação com não-descendentes? Por quê?
 - b. Gostaria de ter mais amigos orientais? E ocidentais?
 - c. Você possui namorado(a)? Ele(a) é descendente? Onde e como se conheceram?

20. Como seus amigos, colegas e parentes o identificam: brasileiro ou japonês?
Como você percebe isso?
21. Como você se descreveria fisicamente?
22. Você acredita que sua aparência ajuda ou atrapalha no seu dia a dia?
23. Já sentiu alguma dificuldade ou algum preconceito em decorrência de sua descendência?
24. Você se acha diferente fisicamente das outras pessoas? Se sim, isso te incomoda? Se não, quais são suas semelhanças com as outras pessoas?
25. Esta feliz com seu corpo?
26. O que gostaria de mudar?
27. Já fez algum tipo de intervenção cirúrgica? Se não, gostaria de fazer? Por quê?
28. Tem tatuagens ou *piercings*? Por que decidiu fazer/colocar? Se não, gostaria de fazer ou colocar? Por que não o faz?
29. Você acha que as pessoas se julgam pela aparência? Por que você acha que isso acontece/não acontece?
30. O que faz para cuidar do seu corpo? Consome algum produto específico para cuidar da beleza/saúde? Que tipo de produto?
31. Frequenta algum salão ou clínica de beleza? Com que frequência?
32. Pratica alguma atividade física regularmente? O quê?
33. Acredita que o seu corpo reflete o que você é?
34. Costuma comprar algum tipo de revista que dê dicas de beleza? Assiste à algum programa de televisão sobre beleza/saúde? Com que frequência?
35. Você se preocupa com as roupas que veste? De que forma? Como escolhe suas roupas?
36. Você acredita que exista um ideal de beleza?
 - a. Se sim, descreva qual seria esse ideal para as mulheres e também para os homens (se o entrevistado ficar constrangido pedir exemplos de celebridades que ele/ela ache que representem esses ideais)
 - b. Em caso negativo, por que acha que não.
37. Você acha que as pessoas almejam alcançar esse ideal de beleza? Por quê?
E quanto a você: procura se aproximar/afastar desse ideal?
38. Você acha que os meios de comunicação em geral (internet, revistas, televisão, filmes) influenciam na sua vida? Como?
 - a. Você utiliza com frequência a internet? Para fazer o quê?

- b. Participa de alguma comunidade na internet? Como e por que escolhe essas comunidades? (atenção para as comunidades de descendentes...)
- c. Você tem algum “amigo” que seja apenas virtual? Como e onde se conheceram?
- d. Você costuma assistir televisão? Quais seus programas favoritos?
 - e. Você tem celular? Costuma utilizá-lo para que atividades?